PHYSISCHE RELIGION

GIFFORD-VORLESUNGEN

GEHALTEN

AN DER UNIVERSITÄT GLASGOW IM JAHRE 1890

VON

F. MAX MÜLLER.

AUS DEM ENGLISCHEN ÜBERSETZT

VON

DR. R. OTTO FRANKE

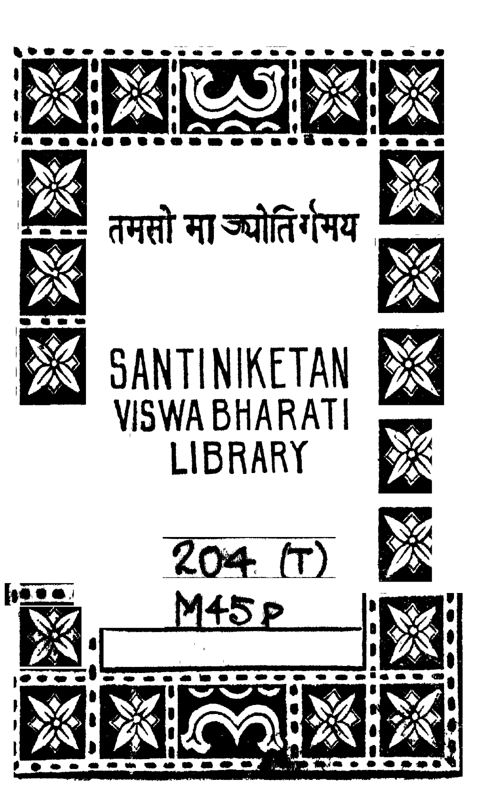
PRIVATDOZENT FÜR ALTINDISCHE PHILOLOGIE AN DER UNIVERSITAT BERLIN.

AUTORISIERTE, VOM VERFASSER DURCHGESEHENE AUSGABE.

LEIPZIG

VERLAG VON WILHELM ENGELMANN

1892.



Vorrede.

Dieser Band enthält den zweiten Kursus meiner Gifford-Vorlesungen, wie ich sie Anfang dieses Jahres an der Universität Glasgow gehalten habe, nebst einigen, zum größten Teil an das Ende des Bandes verlegten, Zusätzen.

Einem akademischen Auditorium gegenüber fühlte ich mich verpflichtet, meine Meinung so klar als möglich darzulegen, selbst auf die Gefahr hin, ermüdend zu wirken, indem ich den Nagel mehr als einmal auf den Kopf zu treffen suchte.

Ich konnte auch nicht umhin, hier und da schon in anderen Schriften von mir Veröffentlichtes zu wiederholen, wenn anders ich meinen Hörern den behandelten Stoff erschöpfend und systematisch vorführen wollte.

Aufmerksame Leser werden indessen finden, dass ich bei derartigen Wiederholungen meine früheren Behauptungen öfters zu ändern oder zu berichtigen hatte; und ich hoffe, es wird nie die Zeit kommen, wo ich nicht mehr sagen kann: Wir leben, um zu lernen.

Oxford, 6. Dezember 1890.

F. Max Müller.

Vorrede des Übersetzers.

Wer ein neues Werk des großen Sprach- und Religionsforschers Max Müller ins Deutsche überträgt, darf sich der Mühe für überhoben erachten, sein Unternehmen in wortreicher Auseinandersetzung zu begründen und zu empfehlen. Selbst wenn man, wie ich selbst, in Einzelheiten anderer Meinung ist als der geniale Verfasser des Originalwerkes, und selbst wenn in diesem hie und da früher schon ausgesprochene Sätze wiederkehren, wird man doch den Reichtum an neuen Gedanken und Anregungen anerkennen und also Berechtigung und Nutzen der Übersetzung zugestehen müssen.

Ich kann mich daher auf einige wenige Bemerkungen beschränken.

Zunächst möchte ich im Anschluss an die meisterhafte Entwicklung des Wesens des indischen Feuergottes Agni, die das Rückgrat dieses neuen Bandes religionshistorischer Untersuchungen bildet, auf eine ganz moderne Hypothese über die Natur des Feuers hinweisen. In der »Gegenwart«, 1892, Nr. 16, S. 245 ff. wird eine Schrift von L. Mann (»Der Feuerstoff, sein Wesen, seine bewegende Kraft und seine Erscheinungen in der unorganischen und organischen Welt.« Berlin, H. Steinitz 1888) besprochen. Und S. 247 findet sich da der Satz; »Dasselbe Feuerelement aber, welches in Fackeln aus der Sonne bricht, in Hüllen und Schweifen den Kometen

entströmt und als Feuerkugel aus der Erde quillt, als trockner Dunst zum Himmel steigt und im Blitz und Feuerregen wieder nieder zur Erde muss, dringt auch in die Erdprodukte, bildet die Triebkraft in der Pflanzenwelt und gelangt mit den Nahrungsstoffen als eigentlicher Lebenssaft in die lebenden Geschöpfe«. Aus Mann's eigenem Buche führe ich dazu noch einige Stellen als Belege für diese selbe Anschauung an, die im Übrigen aber das ganze Werk durchzieht. S. 69 sagt er: »Nach unseren Untersuchungen bilden auch in unseren Organen und allen lebenden Geschöpfen die Körperatome nur die festen Bausteine in den Bestandteilen, Leitungsröhren und Gefäßwänden, dagegen beruhen die in den Zellen, Ganglien, Lymph-, Blut- und Nervenbahnen, Gehirn- und Rückenmarkscentren, im Chylus und Sonnengeflecht sich abspielenden Prozesse, die Triebe, Begierden, Emanationen und Effulgurationen, die Verknüpfung der innersten und äußersten Formen und der Sinneseindrücke mit der Empfindung und dem Bewusstsein, sowie die Willens- und Denkthätigkeiten auf Wechselwirkungen des Äthers mit dem in verschiedenen Zuständen erscheinenden Feuerstoff«. S. 70: »Wenn wir somit in der Ansammlung von Feuerstoff in Molekularhohlräumen und sonstigen Akkumulatoren ein Potential und die den organischen Wesen innewohnende Kraft gefunden haben...«. S. 77: »... sondern einen besonderen Feuerstoff als Quelle der Lebenskraft annehmen müssen«. — Ist das Wahrheit und Wissenschaft? Dann waren schon die Inder vor Jahrtausenden in ihren Anschauungen vom Feuer gleich weit gelangt. Oder ist jene Hypothese, was ich für wahrscheinlicher halte, Mythologie? Dann kehren wir am Ende des 19. Jahrhunderts wieder dahin zurück, wo schon die Hindus und Zoroastrier standen, als sie das Rätsel des Feuers zu lösen suchten: vgl. unten S. 224—225.

Sodann möchte ich in einer anderen kurzen Erörterung Prof. Max Müller vor solchen allzu übereifrigen

Freunden in Schutz nehmen, die nach dem bekannten Sprichwort gefährlicher werden können als Feinde. Darunter rechne ich Herrn A(chelis?). Als Freund hat er sich in einer Besprechung der »Physical Religion« erwiesen. Gefährlich im Sinne des Sprichwortes darf man ihn aber wohl nennen, wenn man Müller's auch in unserem Werke (S. 374) ausgesprochene Ansichten über die Bekanntschaft der vedischen Dichter mit dem Meere vergleicht mit einigen Sätzen, die jener Schriftsteller in Nr. 16 der »Nation« von 1892 in einer Besprechung von E. Krause's (Carus Sterne's) Buche »Tuisko-Land, der arischen Stämme und Götter Urheimat« niedergelegt hat. Gleich bezeichnend für ihn wie für Krause sind die ohne Widerspruch vorgetragenen Worte: »Als eines der triftigsten Bedenken gegen die landläufige Hypothese (von der Heimat der Indogermanen im Hochlande von Iran) betrachtet Sterne die Thatsache, dass nach den Veden die alten Arier unzweifelhaft mit dem Meere und der Schiffahrt völlig vertraut gewesen sein müssen; wie verträgt sich das mit dem iranischen Hochlande oder dem Pendschab?« — Sind denn die vedischen Inder mit den alten Ariern (d. h. hier: mit dem indogermanischen Urvolk) identisch? Wenn die Sänger des Veda das Meer kannten, brauchen es die alten »Arier« noch lange nicht gekannt zu haben. Solchen übertreibenden Freunden gegenüber waren Pischel und Geldner sehr im Recht, wenn sie in ihren »Vedischen Studien«, gegen die sich Prof. Müller unten S. 373—375 richtet, betonten, dass der Veda ein indisches Denkmal und nicht eine Urkunde aus der indogermanischen (oder »arischen«) Epoche sei. —

Wenn man ferner sieht, wie unseres Autors große Gedanken über Wesen und Kern wahrer Religion und Religiosität von manchen Kritikern angegriffen werden, dann darf man vielleicht auf die goldenen Worte hinweisen, die unser Moltke — und er war gewiss ein frommer Mann — in gleichem Sinne ausgesprochen hat.

Er denkt z. B. über das Wunder geradeso wie Max Müller. Einige weitere Sätze verdienen es, wörtlich angeführt zu werden:

»Das Christentum hat die Welt aus der Barbarei zur Gesittung emporgehoben. Es hat in hundertjährigem Wirken die Sklaverei beseitigt, die Arbeit geadelt, die Frau emanzipiert und den Blick in die Ewigkeit geöffnet. Aber war es die Glaubenslehre, das Dogma, welches diesen Segen schuf? Man kann sich über Alles verständigen, nur nicht über Dinge, an welche das menschliche Begriffsvermögen nicht hinanreicht, und gerade über solche Begriffe hat man achtzehn Jahrhunderte hindurch gestritten, hat die Welt verheert, von der Vertilgung der Arianer an durch dreißigjährige Kriege bis zu den Scheiterhaufen der Inquisition, und was ist das Ende aller dieser Kämpfe — derselbe Zwiespalt der Meinungen wie zuvor! Wir können die Glaubenssätze hinnehmen, wie man die Versicherungen eines treuen Freundes hinnimmt, ohne sie zu prüfen, aber der Kern aller Religionen ist die Moral, welche sie lehren, am reinsten und erschöpfendsten die christliche. Und doch spricht man achselzuckend von einer trockenen Moral, und macht die Form, in welcher sie gegeben, zur Hauptsache. Ich fürchte, dass der Eiferer auf der Kanzel, welcher überreden will, wo er nicht überzeugen kann, die Christen aus der Kirche hinauspredigt. Überhaupt sollte nicht jedes fromme Gebet, möge es nun an Buddha, an Allah oder Jehova gerichtet sein, an denselben Gott gelangen, außer dem es ja keinen giebt? Hört doch die Mutter die Bitte des Kindes, in welcher Sprache auch es ihren Namen lallt.«

Freudige Zustimmung bei allen vernünftig Denkenden wird auch Prof. Max Müller's Stellungnahme gegenüber einer speziellen perversen Bethätigung des Religionslebens finden, seine Abweisung nämlich der immer mehr um sich greifenden Buddhismusschwärmerei. Wer wissenschaftlich

zu prüfen imstande und geneigt ist, dem bleibt es nicht verborgen, dass die ganze Litteratur dieser Richtung eine einzige große Charlatanerie genannt werden kann. Auf ernste Erwägung derartiger Theorien und Tendenzen werden ihre Vertreter erst dann sich ein Recht erwerben, wenn sie das erste von ihrem Geiste durchdrungene Werk hervorgebracht haben werden, das von wissenschaftlichem Ernst zeugt. Trotzdem muss gegen sie Front gemacht werden, weil sie durch die Sicherheit, mit der sie ihre falschen oder halb richtigen Behauptungen vortragen, der nicht kontrollfähigen großen Masse imponieren und erheblichen Schaden stiften. Erst kürzlich begegnete mir ein Stettiner Gymnasiast, dem durch den Unterricht die Überzeugung eingepflanzt worden war, das Christentum sei aus dem Buddhismus hervorgegangen, und der auf meine fragend hingeworfenen Stichworte unfehlbar sicher mit der ganzen Litanei angeblicher Argumente reagierte, die wir aus den Schriften der Neo-Buddhisten kennen. —

Die Wiedergabe des Titels »Physical Religion« mit »Physische Religion« geht auf den Verfasser des Originals zurück und ist wohl veranlasst durch den Wunsch, eine schärfere Scheidung gegenüber dem ersten Band der Gifford-Vorlesungen: »Natürliche Religion«, herbeizuführen. Bei freier Wahl würde ich für den vorliegenden Band die Bezeichnung »Natur-Religion« vorgezogen haben.

Berlin, 11. August 1892.

R. Otto Franke.

Inhaltsverzeichnis.

Vorlesung IV.

Musterung der vedischen Litteratur.

Vorlesung V.

Alter des Veda.

Vorlesung VI.

Physische Religion.

Vorlesung VII.

Die Biographie von Agni.

Vorlesung VIII.

Agni seines materiellen Charakters entkleidet.

Vorlesung IX.

Nutzen der vedischen Religion für das vergleichende Studium anderer Religionen.

Vorlesung X.

Das Feuer in der Auffassung anderer Religionen.

Vorlesung XI.

Die mythologische Entwicklung des Agni.

Vorlesung XII.

Religion, Mythus und Sitte.

Vorlesung XIII.

Andere Naturgötter.

Vorlesung XIV.

Was kommt dabei heraus?

Anhänge.

Anhang I.

Anhang II.

Anhang III.

Anhang IV.

Anhang V.

Anhang VI.

Anhang VII.

Anhang VIII.

Anhang IX.

Anhang X.

Anhang XI.

Anhang XII.

Anhang XIII.

Anhang XIV.

Anhang XV.

Vorlesung I.

Wie studiert man physische Religion?

Die drei Abteilungen der natürlichen Religion.

Die erste Reihe von Vorlesungen über natürliche Religion, die ich an dieser Universität zu halten die Ehre hatte, war hauptsächlich einleitender Art. Es war damals meine Aufgabe, drei Hauptfragen zu erörtern und nach bestem Vermögen zu beantworten:

1) Was sind die Grenzen der natürlichen Religion?
2) Welches ist die geeignete Art, dieselbe zu studieren? und
3) Welches ist das zugängliche Material für ein solches Studium?

In der gegenwärtigen Reihe von Vorlesungen beabsichtige ich über die natürliche Religion in einer von ihren drei großen Erscheinungsformen, nämlich als *physische Religion*, zu handeln. Die natürliche Religion zeigt, wie ich voriges Jahr darzulegen versuchte, drei verschiedene Seiten, je nachdem ihr Objekt, was ich das Unendliche oder das Göttliche nannte, entweder in der *Natur*, oder im *Menschen*, oder im *Selbst* entdeckt wird. Ich werde aus der letzten Vorlesung meines ersten Kursus eine kurze Beschreibung dieser drei Formen des Religionsgedankens wiederholen.

»Bei der Erörterung der physischen Religion«, sagte ich, »werden wir die zahlreichen von den Naturerscheinungen hergenommenen Namen zu prüfen haben, mit deren Hilfe die alten Bewohner dieses unseres kleinen Planeten — einige

derselben unsere direkten Vorfahren — dasjenige zu verstehen suchten, was hinter dem Schleier der Natur, jenseits des Horizontes unserer sinnlichen Wahrnehmung liegt. Wir werden da die sogenannten Götter des Himmels, der Erde, der Luft, des Feuers, des Sturmes und Blitzes, der Flüsse und Berge finden, und wir werden sehen, wie der Gott des Himmels, oder, in einigen Ländern, der Gott des Feuers und des Sturmwindes allmählich den Charakter eines Höchsten annimmt und dann weiter, im Geist seiner erleuchteteren Verehrer, langsam dessen entkleidet wird, was wir seine ursprünglichen, rein physischen oder mythologischen Attribute nennen können. Wenn einmal die Idee im Menschengeist erwacht war, dass von den Göttern, oder wenigstens vom Vater der Götter und Menschen niemals etwas Unwürdiges geglaubt werden dürfte, so schritt dieser Prozess der Entkleidung sehr geschwind vorwärts, und am Ende blieb der Begriff eines höchsten Wesens übrig, das vielleicht noch mit seinen alten und oft nicht mehr verständlichen Namen benannt wurde, aber in Wahrheit das höchste Ideal des Unendlichen als des Vaters, Schöpfers und weisen und liebevollen Regierers des Alls darstellte. Was wir selbst unseren Glauben an Gott, den Vater, nennen, ist das letzte Resultat dieser unwiderstehlichen Entwicklung des menschlichen Denkens.

»Aber das Unendliche ist nicht allein hinter den Naturerscheinungen entdeckt worden, sondern in gleicher Weise hinter dem Menschen, wenn wir Mensch als objektive Realität und als Repräsentanten alles dessen nehmen, was wir unter dem Namen »Menschheit« zusammenfassen. Etwas, das nicht bloß menschlich war, und sehr bald etwas Übermenschliches, wurde in sehr früher Zeit in den Eltern und Vorfahren entdeckt, besonders nachdem sie aus diesem Leben geschieden waren. Ihre Namen wurden aufbewahrt, ihr Gedächtnis wurde geehrt, ihre Aussprüche wurden weiter berichtet und nahmen sehr schnell die Geltung eines Gesetzes, eines heiligen Gesetzes, einer offenbarten Wahrheit an. Als die Erinnerung an die Väter, Großväter, Urgroßväter und noch entferntere

Vorfahren unbestimmter und unbestimmter wurde, wurden ihre Namen mit schwachem religiösen Lichte umgeben. Die Vorfahren, nicht mehr bloß menschlich, näherten sich mehr und mehr dem Übermenschlichen, und das ist niemals sehr weit vom Göttlichen entfernt.

»Gaben, ähnlich denen, die den Naturgöttern dargebracht worden waren, wurden gleicherweise den Geistern der Vorfahren gespendet, und wenn die sehr natürliche Frage entstand, wer der Vorfahr aller Vorfahren, der Vater aller Väter wäre, so war die Antwort gleich natürlich — es konnte nur derselbe Vater, derselbe Schöpfer, derselbe weise und liebevolle Lenker des Alls sein, der hinter dem Schleier der Natur entdeckt worden war.

»Dieser zweite Gedankenkreis kann unter dem Namen *Anthropologische Religion* begriffen werden. Unter der Form von Verehrung der Geister der Vorfahren scheint sie bei manchem Volke fast dessen ganze Religion zu bilden, aber gewöhnlicher finden wir sie gemischt mit dem, was wir physische Religion nennen, nicht nur in alten, sondern auch in modernen Zeiten. Das Christentum selbst hat einige Reste dieser Verehrung der Vorfahren zulassen müssen, und in römisch-katholischen Ländern scheint die außerordentliche Popularität des Festes Aller Seelen zu beweisen, dass eine liebevolle Huldigung für die Geister der Abgeschiedenen einer der tiefsten und ältesten Neigungen des menschlichen Herzens entspricht.

»Der dritte Kreis des religiösen Gedankens, der *Psychologische*, ist voll von dem Streben, zu entdecken, was im Menschen verborgen liegt, indem derselbe nicht bloß als Kreatur, oder als Teil der Natur, sondern als selbstbewusstes Subjekt aufgefasst wird. Dieses Selbst, dessen sich der Mensch bewusst wurde als verschieden von seinem bloß körperlichen oder sogar persönlichen Wesen, ist in den verschiedenen Sprachen der Welt mit mancherlei Namen benannt worden. Es wurde genannt Odem, Geist, Seele, Gemüt, Genius, und mit vielen sonstigen Namen, die eine Art psychologischer Mythologie

bilden, voll Interesse für den Religionsforscher sowohl als für den Erforscher der Sprache und des Denkens. Es wurde nachher das *Ego*, oder die *Person* genannt, aber selbst diese Namen genügten dem Menschen nicht, als er mehr und mehr sich seines höheren Selbstes bewusst wurde. In der Person entdeckte man nur eine *persona*, d. h. eine Maske; und selbst das *Ego* war nur ein Pronomen, noch nicht das wahre Nomen, das wahre Wort, nach dem der selbstbewusste Mensch eifrig suchte. Schließlich erhob sich das Bewusstsein vom Selbst aus den Nebeln der psychologischen Mythologie und wurde zum Bewusstsein von dem Unendlichen oder dem Göttlichen in uns. Das individuelle Selbst fand sich wieder im göttlichen Selbst, nicht in demselben untergegangen, sondern in ihm verborgen und mit ihm verbunden durch eine halbmenschliche und halbgöttliche Verwandtschaft. Wir finden den ältesten Namen für das Unendliche, als durch den Menschen in sich selbst entdeckt, in den alten Upanishaden. Da heißt es Âtman, das Selbst, oder Pratyagâtman, das Selbst, das dahinter liegt, ausschauend und verlangend nach dem Paramâtman, dem höchsten Selbst — und doch ist es nicht ferne von einem Jeglichen unter uns. Sokrates kannte dasselbe Selbst, aber er nannte es *Daimonion*, den innen wohnenden Gott. Die alten christlichen Philosophen nannten es den *Heiligen Geist*, ein Name, der viele Deutungen und Missdeutungen in verschiedenen theologischen Schulen empfangen hat, der aber wieder das werden sollte, wozu er im Anfang bestimmt war: der Geist, der alles, was im Menschen heilig ist, vereint mit dem Allerheiligsten oder dem Unendlichen hinter dem Schleier des Ego oder des bloß persönlichen und äußeren Selbstes«.

Die drei, oftmals gleichzeitigen, Phasen der Religion.

Man darf nicht annehmen, dass diese drei Phasen der natürlichen Religion, die *physische*, die *anthropologische* und die *psychologische Religion*, jede für sich existieren, dass eine Rasse nur die Mächte der Natur verehrt, während eine

andere den Geistern der menschlichen Vorfahren Verehrung zollt und eine dritte über das Göttliche nachsinnt, insofern es sich in der tiefsten Tiefe des menschlichen Herzens enthüllt. Nach einer allgemeinen Regel kommt überall die physische Religion zuerst, und ihr folgt die anthropologische und schließlich die psychologische Religion. Bei den meisten Nationen, deren historische Antecedentien uns bekannt sind, können wir sehen, dass die Idee von etwas Göttlichem zuerst aus Elementen herausgearbeitet wird, die die Natur uns vor Augen führt, und dass nachher die Geister der Abgeschiedenen zu einer Genossenschaft mit den Naturgöttern erhoben werden, während die Anerkennung eines universalen Selbstes, das den Naturgöttern und den Geistern der Abgeschiedenen zu Grunde liegt, und das als das unsterbliche Element in uns selbst anerkannt wird, zuletzt kommt, ja selbst jetzt noch eher der Zukunft als der Vergangenheit angehört. Die Keime dieser drei Entwicklungen können in den meisten Religionen aufgefunden werden. Manchmal tritt die eine, manchmal die andere mehr hervor. Aber ich zweifle, ob man bei irgend einer Nation, deren ältere Geschichte uns bekannt ist, gefunden hat, dass sie ausschließlich der Verehrung von Naturgottheiten oder gar ausschließlich der Verehrung von Geistern der Vorfahren ergeben gewesen sei. Was ich psychologische Religion nenne, ist eine Phase des Denkens, die wir gewöhnlich vielmehr unter dem Namen der Philosophie als unter dem der Religion begreifen, und obwohl sie hier und da durch Propheten und Dichter anticipiert worden sein mag, so setzt sie doch in ihrer entwickelten Form die Existenz von Religion, sowohl physischer wie anthropologischer, voraus.

Die alte vedische Religion z. B. ist in hervorragender Weise eine physische Religion, aber zu behaupten, wie einige Philosophen gethan haben, dass sie keine Spuren von Ahnen-Verehrung enthielte, beweist einfach eine Unkenntnis der Thatsachen. Die Verehrung der Väter, der Pitaras, ist vorausgesetzt in einer Anzahl vedischer Hymnen, und bis heutigen Tages ist die im wahrhaftigsten Sinne religiöse

Ceremonie der Hindus, die, welche noch ihre Herzen und nicht allein ihre Augen fesselt, das sogenannte *S*râddha, das Opfer zum Gedächtnis ihrer Vorfahren.

Selbst die dritte Phase, die *psychologische*, fehlt, obgleich sie in ihrer vollständig ausgearbeiteten Form einem späteren Zeitalter angehört und vielmehr den Charakter einer Philosophie als einer Religion annimmt, niemals ganz in irgend einer Religion. Schon die Erkenntnis höherer Wesen begreift in sich eine gewisse Art der Wahrnehmung von des Menschen eigenem Wesen, eine gewisse Erkenntnis dessen, was thatsächlich sein eigenes Selbst bildet. Wenn er die Götter Unsterbliche nennt, so würde das einzuschließen scheinen, dass er sich selbst als sterblich betrachtete; aber wenn er anfängt, die Gunst der unsterblichen Götter anzuflehen, nicht nur für dieses Leben, sondern für ein zukünftiges Leben, wenn er bittet, wieder mit denen vereint zu werden, die er liebte und auf Erden verlor, dann muss ein neuer Begriff von seinem eigenen Selbst in seinem Geiste entstanden sein, und, obgleich sterblich und dem Tode unterthan, muss er sich oder Etwas in sich als ewig gefühlt haben und als erhaben über den Bereich der Vernichtung. Auch die Ahnen-Verehrung begreift immer in sich die Erkenntnis von etwas Unsterblichem im Menschen, wie schwach auch immer jener primitive Glaube an Unsterblichkeit gewesen sein mag.

Physische Religion.

Aber obgleich wir finden, dass diese drei Wege, auf denen ein Glaube an das Unendliche von verschiedenen Nationen erreicht wurde, ganz parallel laufen, oder selbst sich gegenseitig kreuzen, so ist es doch möglich und zum Zweck systematischen Studiums fast unvermeidlich, jeden derselben für sich zu erforschen. Dieser gegenwärtige Kursus von Vorlesungen wird darum einem Studium der *physischen Religion* gewidmet sein, obgleich wir von Zeit zu Zeit kaum imstande sein werden, eine Betrachtung solcher Einflüsse zu vermeiden, wie sie die *anthropologischen* und *psychologischen* Ideen

auf die *physische Religion* in ihrem historischen Fortschritt zu höheren Ideen ausüben.

Die historische Methode.

Wie diese Erforschung auszuführen ist, brauche ich Ihnen nicht zu sagen nach dem, was ich in meinem ersten Vorlesungs-Kursus gesagt habe. Es giebt nur eine Methode, die zu wahrhaft zuverlässigen und festen Resultaten führt, und das ist die *Historische Methode.* Wir müssen die historischen Spuren der langen Wanderschaft zu entdecken versuchen, welche die menschliche Rasse vollendet hat, nicht ein Mal, sondern viele Male, im Suchen nach dem, was hinter dem Horizont unserer Sinne liegt, — im Suchen nach dem Unendlichen, im Suchen nach einer wahren Religion; und das können wir nur erreichen durch ein sorgfältiges Studium aller wahrhaft historischen Dokumente, in denen von dieser Wanderschaft berichtet worden ist.

Historische Stetigkeit.

Es waltet eine ununterbrochene Stetigkeit in den religiösen und philosophischen Begriffen, wie eine solche in den Sprachen der Welt waltet. Wir wissen, dass die Sprache, die Hume und Kant sprachen, im Wesen dieselbe ist, die vor viertausend Jahren in Indien von den Dichtern des Veda gesprochen wurde. Und wir werden sehen, dass das Problem der Kausalität, welches die mächtigen Geister eines Hume und Kant beschäftigte, im Wesen dasselbe ist wie das, welches die ältesten Schöpfer der arischen Sprache und des arischen Gedankens beschäftigte, als sie, getrieben durch den bloßen Zwang der reinen Vernunft, oder wie wir es jetzt mit einem besseren Namen benennen würden, durch den bloßen Zwang des Logos oder der Sprache, zum ersten Male den Himmel, die Sonne, das Feuer und alle die anderen großen Erscheinungen der Natur begriffen und mit Hilfe von Wurzeln benannten, die Thätigkeit, Kraft, oder schließlich Kausalität ausdrücken. Die physische Religion verdankt ihren Ursprung einfach der Kategorie

der Kausalität, oder mit anderen Worten dem prädicierenden Gebrauch von Wurzeln, welche Thätigkeit und Kausalität ausdrücken, und welche auf die Naturerscheinungen angewendet wurden. Und diese geistige Arbeit, die vor Tausenden von Jahren von Millionen von menschlichen Wesen vollführt wurde, verdient gewiss ebensoviel Aufmerksamkeit wie die Spekulationen zweier Individuen, mögen dieselben auch Hume und Kant sein, wenn es sich um die Gesetzmäßigkeit des Begriffes der Kausalität in seiner Anwendung auf die Thatsachen der Sinneswahrnehmungen handelt. »Ohne die Lehre, die wahre Lehre, von Substanz und von Ursache«, ich citiere die Worte des Begründers dieser Vorlesungen, des Lord Gifford, »würde Philosophie eine Täuschung sein und Religion ein Traum« (Lord Gifford's Lectures, p. 139—140). »Ja, lassen Sie es mich sagen«, fügt er hinzu, »und ich sage es mit dem tiefen Ernst innerster Überzeugung, dass wahre Philosophie und wahre Religion zusammen stehen oder fallen müssen. Ist Philosophie eine Täuschung, dann kann die Religion schwerlich dem entgehen, als ein Traum erwiesen zu werden«.

Verschiedene Arten der physischen Religion.

Aber hier dürfen wir wiederum nicht zu viel zu unternehmen versuchen. Obgleich wir Spuren von physischer Religion überall bei alten und modernen, bei civilisierten und uncivilisierten Rassen finden, so würde es doch nur zu Verwirrung führen, wollten wir unternehmen, sie alle wie eine einzige zu behandeln. Die physische Religion ist dieselbe, und doch nicht dieselbe zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten. Die Lehren, welche die Natur auf einer kleinen und fruchtbaren Insel, umgeben von einem Horizont, halb Luft und halb Meer, erteilt, sind ganz verschieden von den Lehren, welche der Mensch empfängt, wenn er in engen Thälern lebt, welche schneebedeckte Berge dräuend überragen und Flüsse einengen, die zwar als wohlthätig angesehen werden, aber in jedem Augenblick Zerstörung und Tod über das bringen

können, was der Mensch sein Eigen nennt, seine Heimat auf Erden. Der Nil in Ägypten gewinnt ein ganz anderes Aussehen in der religiösen Bildersprache seiner Verehrer als das, welches der Fluss Sarasvatî in den Hymnen des Rigveda zeigt; und die Himmels-Kuppel, die überall ringsum auf der eintönigen Wüste als ihrer einzigen Grundlage ruht, bildet einen ganz anderen Tempel als der ist, in dem die gigantischsten Schneeberge auf allen Seiten gleich ragenden Säulen das blaue Himmelsdach stützen.

Für praktische Zwecke wird es also das beste sein, zu allererst Ursprung und Wachstum der physischen Religion nur in einem Lande zu studieren und dann unsere Augen nach anderen Ländern zu wenden, wo, freilich unter abweichenden äußeren Bedingungen, dieselben Ideen in Mythologie oder Religion Ausdruck gefunden haben.

Die physische Religion wird am besten in Indien studiert.

Und hier kann wenig Zweifel darüber sein, welches Land das typische Land für das Studium der physischen Religion ist. In keinem Lande finden wir die physische Religion in ihrer einfachsten Form so vollständig entwickelt wie in Indien. Nicht in dem Indien, wie es allgemein bekannt ist, nicht im modernen Indien, nicht im Indien des Mittelalters, selbst nicht in dem alten Indien, wie es uns in den epischen Dichtungen des Mahâbhârata und Râmâyaṇa entgegentritt, am allerwenigsten in dem Indien der Buddhisten, deren Religion, so alt sie auch ist — denn Buddha starb 477 v. Chr. — erst aufgebaut war auf den Trümmern der Religion, die uns augenblicklich interessiert.

Nein, die ursprüngliche, einfache und verständliche Religion Indiens findet sich nur in der vedischen Periode, die der Entstehung des Buddhismus geradeso voranging, wie die Religion des alten Testaments der des neuen voranging. Hier, und hier allein, können wir die physische Religion in ihrer ganzen Fülle, in all ihrer Einfachheit, ja, ich sollte sagen, in all ihrer Notwendigkeit erblicken. Angenommen, wir

hätten das Christentum nur gekannt, wie es nach dem Konzil von Nicaea erscheint, nachdem es eine Staats-Religion geworden war und ein für alle Mal seine Dogmen und sein *Ceremoniell geregelt hatte, und hätten dann plötzlich eine Handschrift der Evangelien entdeckt — der neue Einblick in* die wahre Natur des Christentums würde nicht überraschender und staunenerregender gewesen sein, als es das neue Licht war, das die Entdeckung des Veda auf den Ursprung und das Wachstum der Religion, nicht nur in Indien, sondern in jedem Teile der Welt, geworfen hat. Dass die Götter der Griechen und der Römer, der teutonischen, slavischen und keltischen Nationen, dass die Götter der Babylonier und Assyrer und anderer semitischer Nationen, die Juden nicht ausgenommen, dass die Götter Ägyptens und von ganz Asien, dass die Götter von Finnland und Lappland, der Mongolei und China's, der polynesischen Inseln und sowohl von Nord- wie Südamerika, dass alle diese Götter im Anfang etwas mit den auffälligsten Zügen der Natur zu thun hatten, hätte schwerlich selbst dem oberflächlichsten Altertumsforscher entgehen können. Aber dies glich nur der Vermutung über die frühere Existenz einer geologischen Schicht, die nicht an die Oberfläche kommt außer in verstreuten Bruchstücken. Dass *Helios* ursprünglich die Sonne war und *Mênê* der Mond, hätte Niemand bezweifeln können, außer einem, der auf seine Unkenntnis des Griechischen stolz ist; aber dass auch *Apollo* einen solaren und *Lucina* einen lunaren Ursprung hatte, wurde von manch einem klassischen Gelehrten wenigstens in England mit demselben Eifer bestritten, mit dem manch ein Theologe selbst heutzutage noch gegen die Zulassung von Naturelementen in dem ursprünglichen Charakter Jehovas ankämpfen würde.

Die vedische Periode.

Mit der Entdeckung des Veda hat sich das alles geändert. Hier lag gerade die Schicht, gerade die Periode von Sprache und Denken vor unseren Augen, deren Existenz, ja deren

Möglichkeit so kühn bestritten worden war. Dass *Zeus* ursprünglich ein Name des Himmels war, hätte schwerlich von irgend einem *griechischen Gelehrten geleugnet werden können; aber erst als die entsprechende Gottheit, Dyaus, im Veda entdeckt wurde*, war *alle Opposition* zum Schweigen gebracht, zum Schweigen gebracht für immer.

Wie können wir uns einbilden, pflegte man wieder und wieder zu sagen, dass die gesamte alte griechische Religion und Mythologie aus dem Geschwätz über die Sonne und den Mond, den Himmel und die Dämmerung, über Tag und Nacht, Sommer und Winter bestanden haben sollte. Sicherlich würden die Griechen reine Narren gewesen sein, wenn sie nichts besseres gefunden hätten, um ihre Gedanken zu beschäftigen oder ihr religiöses Verlangen zu befriedigen.

Naturerscheinungen in der Auffassung von nomadischen und ackerbauenden Völkern.

Natürlich hätte man selbst ohne die durch den Veda erbrachte Bestätigung fragen können, was es für bessere Gegenstände auf einer frühen Stufe der Gesellschaft hätte geben können, um die Gedanken zu fesseln und selbst den höheren Bestrebungen des Menschengeschlechts zu genügen, als die Wunder der Natur — die tägliche Wiederkehr der Sonne, die die Wiederkehr von Licht und Wärme, d. h. die Möglichkeit des Lebens und der Lebensfreude, bedeutete, — oder die jährliche Wiederkehr der Sonne, die wiederum die Wiederkehr von Frühling und Sommer nach den Schrecken des Winters, d. h. die Möglichkeit des Lebens und der Lebensfreude, bedeutete. In Tagen, wo ein heftiger Sturm eine glückliche Heimstätte in Schutt und Trümmer verwandeln konnte, wo ein plötzlicher Regen eine ganze Ernte wegfegen und Hunger und Tod über ein glücklich gedeihendes Dorf bringen konnte, wo die heißen Strahlen der Sonne die Felder versengen, das Vieh töten und Pestilenz unter Kindern und Sklaven verbreiten konnten, was für Dinge hätten da dem Menschenherzen näher liegen können als die eigentümlichen

und erstaunlichen Bewegungen der Himmelskörper, die offenbare Ursache von all ihrem Glück, die offenbare Ursache von all ihrem Elend auf Erden?

Worüber spricht ein Bauer selbst heutzutage vor und während und nach der Ernte, als über das Wetter? Wir haben jetzt Kalender, die uns sagen sollen, wann der Frühling wiederkehrt, wann die Sommerhitze erwartet werden kann, wie lange der Herbst dauern mag, und wann der Winter mit seinem Schnee und Frost eintreten wird. Aber bei den alten Pflügern des Bodens bestand die am höchsten gepriesene Weisheit in Aussprüchen und Regeln, vom Vater auf den Sohn vererbt, die angaben, wann es gut war zu säen, wann es Zeit war zu mähen, und wie viel Vorrat für einen langen Winter nötig war, um Kinder und Eltern vor Tod und Hunger zu schützen. In unseren Tagen, mit all der Erfahrung, die in unseren Büchern aufgespeichert liegt, mit all den Vorkehrungen, die gegen die heftigen Eingriffe der Natur getroffen sind, mit den Vorausbestimmungen des Wetters, die in allen Zeitungen veröffentlicht werden, können wir es uns erlauben, die Zeichen und Warnungen der Natur unbeachtet zu lassen, oder ihre Beobachtung denen zu überlassen, die sie näher angehen.

Aber alter Aberglaube verknüpft mit physischer Religion ist selbst jetzt noch nicht ganz erloschen. Wir mögen skeptisch sein gegenüber den Eisvögeln, die die Kraft besitzen, die See zu besänftigen, und nicht geneigt sein, unsere Reise bis zur Wiederkehr der Plejaden aufzuschieben. Wir würden schwerlich glauben, dass, wenn Zeus die Erde an einem bestimmten Tage mit Regen heimgesucht hat, er seine Heimsuchungen viele Tage nach einander wiederholen wird. Aber Seeleute weigern sich doch, an einem Freitage sich einzuschiffen, und Bauern glauben doch, dass, wenn es am Siebenschläfer regnet, der Regen sieben Wochen anhalten wird. Wenn also selbst in unserem eigenen aufgeklärten Jahrhundert sich noch hier und da ein einfältiger Bauer finden lässt, der am Siebenschläfer ein Gebet spricht oder ein Opfer bringt,

ist es dann so sehr sonderbar, dass in alten Zeiten, wo sogar die Möglichkeit zu leben vom Ernteausfall abhing, das Denken der Leute fast ganz darin aufging, auf die Naturkräfte zu achten, von denen sie sich mit Rücksicht auf Existenz und Lebensodem und allen Besitz abhängig fühlten?

Wenn diese Kräfte benannt werden sollten, so konnten sie, wie ich in meinem ersten Vorlesungskursus darzulegen versuchte, nur als aktiv benannt werden, als Thaten thuend, als Werke vollbringend; als regnend, nicht als Regen; als stürmend, nicht als Sturm; als ernährend und beschützend gleich einem liebenden Vater, oder als strafend und züchtigend gleich einem zürnenden Vater. Sind diese wenigen Gedankenkeime gegeben, die sich in jedem menschlichen Herzen finden, was ist da absonderlich oder unverständlich an dem üppigen Wachstum der physischen Mythologie und physischen Religion?

Aber wir brauchen diesen Punkt nicht weiter zu beweisen. Was vor der Entdeckung des Veda ein bloßes Postulat war, ist jetzt Thatsache geworden. Wir haben die ganze primitive Gedankenschicht offen vor unseren Augen liegen, in einem, und zwar einem sehr wichtigen Teile der Welt. Denen, die nicht sehen wollen, die das, was nach ihren Gedanken sein sollte, an Stelle dessen setzen wollen, was wirklich ist, können wir nur mit all der Freimütigkeit des Hindu-Logikers sagen: »Es ist nicht der Fehler des Balkens, wenn der Blinde ihn nicht sieht«.

Physische Religion ausserhalb von Indien.

Auf der anderen Seite müssen wir uns hüten, die Wichtigkeit des Veda zu übertreiben. Wenn wir holländische Kunst zu studieren wünschten, würden wir es für unsere Pflicht halten, zu allererst nach Holland zu gehen und dort an Ort und Stelle nicht nur die Meisterwerke, sondern die ganze holländische Malerschule zu studieren. Aber wir dürften uns nicht einbilden, dass wir so schon unsere ganze Pflicht gethan hätten, und dass die großen Galerien in den anderen Hauptstädten

Europas uns nichts zu lehren hätten. In derselben Weise ist die physische Religion nicht allein im Veda und in Indien zu studieren, sondern fast überall, wo historische Dokumente uns in den Stand setzen, das allmähliche Wachstum der Religion zu beobachten. Ein Studium des Veda ist die beste Vorbereitung für das Studium der physischen Religion; aber es beansprucht nicht, uns alles zu lehren, was man über die Naturgötter wissen kann.

Die Bedeutung von »primitiv«.

Zweitens, wenn wir den Veda primitiv nennen, so ist nicht anzunehmen, dass wir uns einbilden, wir könnten im Veda die ältesten Gedanken finden, die jemals ein menschliches Gehirn passierten. Wenn wir den Veda primitiv nennen, so meinen wir zweierlei: zuerst, dass er primitiver ist als irgend ein anderes litterarisches Werk, das wir kennen; zweitens, dass er viele Gedanken enthält, die keine vorhergehenden erfordern, die an sich selbst vollkommen verständlich sind, in der That Gedanken, die wir primitiv nennen müssen, selbst wenn wir dieselben in den Werken moderner Dichter finden.

Aber es würde der größte Irrtum sein sich einzubilden, dass im Veda alles primitiv, alles verständlich, alles ohne Vorausgegangenes sei. Der Veda-Forscher weiß nur zu gut, wie viel im Veda sich findet, was erstarrt, fossil, unverständlich, künstlich, sekundär, ja tertiär und durchaus modern in gewissem Sinne ist. Die Hymnensammlung, die wir hauptsächlich meinen, wenn wir vom Veda im Allgemeinen sprechen, ist eine Sammlung von verschiedenen Sammlungen, und in jeder derselben finden sich zusammengemischt Überbleibsel aus verschiedenen Zeitaltern. Wir haben sorgfältig nach dem zu suchen, was wahrhaft primär im Denken ist, denn der spätere Abraum ist viel reichlicher als das ursprüngliche Gold. Die vedischen Dichter selbst machen kein Geheimnis daraus. Sie sprechen von alten und von lebenden Poeten, sie wissen von alten und neuen Thaten der Götter.

Ihre Sprache selbst verrät die Entstehungszeit vieler der vedischen Hymnen. Die Abstände zwischen den Geistesschichten, die die Sammlung des Rigveda bilden, sind so enorm, dass die meisten Gelehrten zögern würden, sie in irgendwelche chronologische Sprache zu übersetzen. Und doch, trotz alledem und trotz alledem, wir besitzen in der ganzen Welt keine litterarischen Reste, die mit Rücksicht auf den Geist älter sind als die ältesten Hymnen des Rigveda, ja ich zweifle, ob wir irgendwelche litterarischen Reste besitzen, die chronologisch älter sind, jedenfalls in unserer eigenen Welt, der arischen.

Entdeckungen altertümlichen Lebens.

Wir haben es erlebt, viele Entdeckungen zu sehen, die uns das begrabene Leben alter Nationen offenbaren. Ich erinnere mich noch der Überraschung, die hervorgerufen wurde durch das Wiederauferstehen von Pompeji und Herkulanum. Wenn Sie sich die Gefühle lebhaft vergegenwärtigen wollen, mit welchen die größten Geister diese Entdeckung betrachteten, so lesen Sie Schillers Gedichte, oder lesen Sie einen Roman, den ich immer noch mit unverminderter Bewunderung lesen kann, besonders wenn ich mich erinnere, dass er im Jahre 1832 von einem jungen Manne, nicht älter als siebenundzwanzig Jahr, geschrieben wurde — ich meine Bulwer's »Die letzten Tage von Pompeji«. Ich habe die gelehrtesten und die geistreichsten jungen Männer gesehen und gekannt, die unsere Universitäten jetzt in die Welt hinaussenden — ich muss gestehen, ich habe niemals einen getroffen, der im Alter von siebenundzwanzig Jahren ein Werk so voll von Genie und auch so voll von Wissen hätte hervorbringen können.

Dann folgten die wunderbaren Entdeckungen in Ägypten, als der Stein von Rosette Champollion den Schlüssel zur Entzifferung der Hieroglyphen-Inschriften in die Hand gab, und jedes Jahr fügt unseren Museen neue Schätze zu, neues Material unseren ägyptischen Grammatiken und Wörterbüchern,

bis es nunmehr scheinen könnte, als ob alle ägyptischen Geheimnisse enthüllt worden wären und die alte Sprache, die Tausende von Jahren vor Chr. dort gesprochen und geschrieben wurde, mit derselben Leichtigkeit gelesen werden könnte, als Griechisch und Lateinisch.

Um dieselbe Zeit schüttelten die Königreiche Persien, Babylon und Nineve die Sanddecke ab, unter der sie so lange begraben gewesen waren. Und auch hier brach das Genie von Grotefend, von Burnouf, Lassen und Rawlinson den Zauber jener langen Reihen von Keilen oder Pfeilen, die bedeutungsloser schienen als selbst die Hieroglyphen, und gab uns zunächst die zeitgenössischen Edikte des Darius und Xerxes wieder, und nachher sogar die Archive der alten Könige von Babylon und Nineve. Mit Hilfe von Keilschrift-Grammatiken und Wörterbüchern können jetzt die persischen, babylonischen und assyrischen Texte von Allen gelesen werden, welche die Geduld wahrer Forscher besitzen. Wir erfuhren auf dem internationalen Orientalistenkongress in Stockholm im Jahre 1889, dass es gegenwärtig in den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika dreißig Lehrstühle für Professoren giebt, die vor guten Auditorien über Keilinschriften, über die Sprache, Religion und Geschichte von Persien, Babylon, Nineve und und Accad lesen. Dies zeigt, wie rapid eine Entdeckung fortschreiten kann und welch ein weitausgedehntes Interesse an der frühsten Geschichte des Menschengeschlechts selbst in unserem praktischen Zeitalter noch existiert.

Entdeckung des Veda.

Weniger bemerkt, obwohl sicherlich nicht weniger bemerkenswert, als diese unerwarteten Funde in Ägypten und Babylon war die Entdeckung des Veda, die um dieselbe Zeit stattfand. Sie war in gewissem Sinne sogar noch wichtiger, denn sie enthüllte uns nicht nur Inschriften, sondern eine wirkliche völlig ausgewachsene Litteratur, und eine Litteratur, die die Annalen von unserer eigenen, der arischen Rasse ent-

hielt. Die Franzosen haben einen Spruch, dass immer das Unerwartete sich ereignet. Und sicherlich, wenn irgend etwas unerwartet war, so war es die Entdeckung einer Litteratur in Indien, im fernen Indien, unter dunkelhäutigen Menschen, einer Litteratur altertümlicher als Homer, einer Sprache weniger verändert als das Latein, einer Religion primitiver als die der Germanen wie sie Tacitus beschreibt, und doch eng mit ihnen allen verknüpft. Es ist wahr, die Litteratur des alten Indiens war nicht in der Erde begraben worden, sie war niemals im eigenen Lande vollständig verloren. Aber soweit es Europa und die europäische Wissenschaft angeht, war der Veda so gut wie begraben, ja wie nicht existierend, und was noch außergewöhnlicher ist, sie blieb für europäische Gelehrte gleichsam nichtexistierend lange nach der Entdeckung Indiens, lange nach der Entdeckung der gewöhnlichen Sanskrit-Litteratur.

Der Veda ist jetzt die Grundlage von allen linguistischen, mythologischen und Religionsforschungen geworden. Selbst die unbedeutendsten Vokalveränderungen im Griechischen und Englischen finden ihre schließliche Erklärung nirgends als in den Accenten der vedischen Wörter. Viele von den wichtigsten Namen von griechischen und römischen Göttern und Göttinnen bleiben stumm, bis sie wieder zum Sprechen gezwungen werden, wenn sie mit den Göttern und Göttinnen des Veda konfrontiert sind. Ja, die Religion selbst, die einigen Gelehrten eine so unvernünftige und unnatürliche Schöpfung zu sein schien, »dass sie nur von einem Menschen erfunden sein konnte, und zwar wahrscheinlich von einem Verrückten«, nimmt, wenn man sie im Veda beobachtet, einen so vollkommen natürlichen und vernünftigen Charakter an, dass wir sie jetzt kühn eine unvermeidliche Phase im Wachstum des menschlichen Geistes nennen können.

Das Einzig-Dastehen des Veda.

Wenn ich das sage, so fürchte ich nicht, beschuldigt zu werden, dass ich die Bedeutung des Veda übertreibe. Es

gab eine Zeit, wo man es für notwendig hielt, gegen die Annahme zu protestieren, dass der Veda das Bild der frühesten Phase des arischen Lebens, ja von allem menschlichen Leben auf Erden widerspiegelte. Ich glaube nicht, dass ein so verkehrter Anspruch zu Gunsten des Veda in Wirklichkeit jemals von einem Gelehrten erhoben worden sei. Es scheint nur ein weiteres Beispiel für eine sehr gewöhnliche Praxis in der Republik der Wissenschaft zu sein. Eine rein auf Einbildung beruhende Gefahr wird beschworen, um das Verdienst beanspruchen zu können, sie beseitigt zu haben. Ich will nicht behaupten, dass nicht hier und da ein übereilter Ausdruck gefallen sein mag, aus dem ein Anspruch auf ein uranfängliches Altertum für den Veda herauskonstruiert werden könnte. Im Ganzen genommen aber schreiben Gelehrte für Gelehrte, und sie nehmen es für ausgemacht an, dass selbst ihre etwas enthusiastischen Ausdrücke nicht einer derartigen Missdeutung anheimfallen werden, dass sie bedeutungslos und absurd erscheinen. Nun würde es für einen Gelehrten nichts Geringeres als absurd sein, wenn er die vedische Poesie der Urzeit zuweisen wollte. Wer immer die ersten Bewohner unseres irdischen Paradieses gewesen sein mögen, sie sprachen sicherlich nicht die Sprache des Veda, die ebenso viele Ringe innerhalb anderer Ringe zeigt wie die ältesten Baumstämme im Yosemite-Thale. Nicht weniger absurd würde es sein, den Veda hinstellen zu wollen als ein litterarisches Denkmal, das aus der Periode vor der Trennung der Arier datiert. Die Spaltung der arischen Rasse in ihre zwei Hauptzweige, den nordwestlichen und südöstlichen, gehört einer Zeit jenseits des Bereiches historischer Chronologie an, während das für den Veda in Anspruch genommene Datum nicht über das zweite Jahrtausend v. Chr. hinausgeht.

Gegen gewisse Missverständnisse trifft man keine Vorkehrungen, weil sie unmöglich scheinen, wenigstens »innerhalb des Berufskreises«.

Aber wer kann auf der anderen Seite leugnen, dass

der Veda das älteste Denkmal der arischen Sprache und des arischen Denkens ist, welches wir besitzen? Wer kann sich über den Enthusiasmus wundern, mit dem die Entdeckung desselben begrüßt wurde, über die Begierde, mit welcher man sich der vedischen Handschriften bemächtigte, sie kopierte, verglich und veröffentlichte, und über den Eifer, mit dem die Schätze desselben durchstöbert und ans Licht gebracht worden sind? Was könnte das arische Volk sonst noch aufweisen, das dem Veda gleichkäme? So schön auch die homerischen Gedichte sind — an Kraft der Schilderung unendlich über Allem stehend, was der Veda enthält — so führen sie uns doch einen weit vorgerückteren Zustand der Gesellschaft vor Augen, so modern in vielen Gesichtspunkten, dass wir uns selbst fast heimisch darin fühlen könnten. Außerdem stellen sie hauptsächlich das äußere Leben dar und gestatten uns nur wenige Blicke in jene inneren Gedanken über Götter und Menschen, über dieses und das zukünftige Leben, die in den Hymnen des Veda Ausdruck finden. Und wenn kein Einziger den Historiker tadeln würde, der das Gemälde alter Tapferkeit nach der Ilias zeichnete, oder das Idyll von altem häuslichen Leben nach der Odyssee, warum sollten wir uns über den Religionsforscher wundern, der seine schätzbarsten Lehren dem Veda entlehnte? Wir werden sicherlich im Veda weder die Archive des ersten Menschen noch der ungespaltenen arischen Rasse finden, aber wir finden in Wahrheit dort, und nur dort, die ältesten Nachrichten darüber, was ein Zweig jener Rasse über dieses Leben und seine vielen Probleme dachte und was er von den Göttern und einem anderen Leben glaubte. Und wenn wir unter den im Veda verehrten Göttern einige finden, die dieselben Namen wie die Götter anderer arischer Nationen tragen, wie z. B. Dyaus und Zeus, ist es dann eine so tolle Annahme, wenn man behauptet, dass einige der Vorgänger der griechischen und römischen Götter im Veda entdeckt werden können? Dürfen wir nicht mit dem Prediger sagen: »Sei nicht allzu gerecht und erscheine dir nicht zu weise; weshalb willst du dich selbst vernichten?«

Weder die Hieroglyphen-Inschriften Ägyptens noch die Cylinder von Babylon können uns je solche Hilfe für unsere Studien leisten, in speziellerem Sinne für das Studium des historischen Wachstums derjenigen arischen Rasse, zu welcher wir und die größten historischen Nationen der Welt gehören, wie der Veda. Das Erste also, was ich zu thun haben werde, ist, Ihnen einen Bericht davon zu geben, wie der Veda entdeckt wurde, und was der Veda in Wirklichkeit ist.

Vorlesung II.

Der Veda und die Zeugnisse für seine frühe Existenz.

Wie wurde der Veda bekannt?

Unter den Sanskrit-Forschern scheint allgemeine Übereinstimmung darüber zu herrschen, dass die vedischen Hymnen, wie wir sie jetzt in der Rigveda-Sa*m*hitâ gesammelt besitzen, zwischen 1500 und 1000 v. Chr. verfasst wurden. Warum dieses Datum festgesetzt worden ist, werden wir später zu betrachten haben, aber es ist gut, zugleich auszusprechen, dass wir nicht dieselbe Art historischer Zuverlässigkeit für ein Datum erwarten dürfen, das bis 1500 v. Chr. zurückreicht, welche wir für ein Datum 1500 n. Chr. zu fordern ein Recht haben. Es giebt verschiedene Grade der Sicherheit, und gerade die Nichtbeachtung dieser unleugbaren Thatsache veranlasst soviel unnötigen Streit zwischen Spezialisten und Draußenstehenden. Das Datum, das der Poesie des Veda zugewiesen wird, ist hypothetisch und wird es immer bleiben. Für kritische Gelehrte würde es, glaube ich, eine wirkliche Erleichterung sein, wenn einigen Partieen dieser heiligen Sammlung ein späteres Datum angewiesen werden könnte. Aber wir können schwerlich auf neue Beweisgründe hoffen, die uns ermöglichen, vedische Daten zu fixieren Historische Daten erfordern die Bestätigung zeitgenössischer Zeugen, und es ist schwer zu sagen, wo wir uns nach Zeugen außerhalb Indiens und gleichzeitig mit den vedischen Rishis umsehen sollten.

Keine fremden Nationen im Veda erwähnt.

Wir finden in der alten vedischen Litteratur Indiens keine Spuren von irgend welcher Berührung mit fremden Nationen. Es ist von einigen Gelehrten angenommen worden, dass die Namen der Parther und Perser und selbst der Baktrer den Dichtern des Veda bekannt waren, aber der Beweisgrund, auf den sie sich stützen, ist sehr unsicher[1].

Der Veda nicht erwähnt von fremden Nationen.

Wir finden auch in den Annalen anderer Nationen keine Spuren ihrer Bekanntschaft mit Indien vor dem sechsten Jahrhundert v. Chr.

Frühe Berührung zwischen Indien und Ägypten, Babylon, Persien.

Ob ein direkter oder indirekter Verkehr zwischen Indien und Griechenland vor dem sechsten Jahrhundert v. Chr. bestanden habe, können wir nicht sagen. Einige Gelehrte bilden sich ein, dass mit Homers Äthiopiern, die nach Sonnenaufgang zu wohnten, die Bewohner Indiens gemeint wären, das aber gehört zu einer Klasse von Konjekturen, zu welchen wir weder Ja noch Nein sagen können. Wenn Indien den Griechen jener frühen Zeit bekannt war, so hätte das nur durch Vermittelung der Phönizier der Fall sein können. Es ist wohlbekannt, dass unter den Handelsartikeln, welche die Flotten des Hiram und Salomo heimbrachten, sich einige befanden, welche durch ihren Ursprung und Namen auf Indien deuten. Wenn wir auf eine Karte blicken, auf der die Stationen verzeichnet sind, die von phönizischen Kaufleuten vor 500 v. Chr. errichtet wurden, so sehen wir, dass die ganze Küste des Mittelmeeres von Tyrus und Sidon bis nach Gibraltar, von Karthago bis nach Marseilles von ihnen erforscht worden war. Das Mittelmeer

1) Siehe Anhang I.

war damals wie noch jetzt der Markt der Welt. Die Griechen in Kleinasien und in Europa, die Phönizier und die Ägypter hatten die Gestade desselben inne, und wir wissen jetzt aus babylonischen und ägyptischen Inschriften, dass ein sehr früher diplomatischer und Handelsverkehr zwischen Ägypten und Babylon bestand. Wir müssen uns auch erinnern, dass das Volk auf der ägyptischen oder äthiopischen Seite des Roten Meeres schwerlich ohne Kenntnis von dem Volke auf der arabischen Seite, oder das Volk auf der arabischen Seite des persischen Golfes unbekannt mit der Existenz eines Volkes auf der persischen Seite hat sein können. Der Handel war selbst damals eine magnetische Kraft, die Nation zu Nation hinzog, und Kaufleute dürften, selbst wenn sie weniger kühn waren als die Phönizier, nicht zurückgeschreckt sein vor einer Reise von dem Meere, das Tigris und Euphrat in sich aufnahm, bis zu dem Meere, in das sich der Indus und die Flüsse des Penjâb ergossen.

Und doch wird der Name Indiens, um vom Namen des Veda ganz zu schweigen, niemals in den älteren Inschriften von Ägypten und Babylon erwähnt. Der einzige Beleg für eine mögliche Berührung zwischen Indien und Ägypten in jener frühen Zeit ist das Vorkommen des Wortes *kafu* Affe, das nach Professor Dümichen's Angabe sich in einem Text des siebzehnten Jahrhunderts findet[1]. Dieses *kafu* soll dasselbe Wort sein wie das hebräische *koph* Affe, welches im ersten Buch der Könige X, 22 vorkommt. Hier lesen wir, dass »Salomo auf dem Meere eine Tharschisch-Flotte samt der Flotte Hiram's hatte, und dass einmal innerhalb dreier Jahre die Tharschisch-Flotte kam und Gold, Silber, Elfenbein und *Affen* und Pfauen brachte«. Alle diese Artikel waren die Produkte des Bodens und Klimas von Indien, und der Sanskrit-Name für Affe ist *kapi*. Hier mag denn möglicherweise das einzige Wort *kapi* auf die Handels-Route von

1) Die Flotte einer ägyptischen Königin in dem 17. Jahrhundert, 1868; Tafel II, S. 17.

Indien nach Judäa und Phönizien und von da nach Ägypten im siebzehnten Jahrhundert v. Chr. hinweisen.

Dasselbe Tier, der Affe, soll auch einen frühen Verkehr zwischen Indien und Babylon beweisen. Er kommt mit anderen Tieren auf dem schwarzen Obelisken von Nineve vor, der jetzt sich im Britischen Museum befindet.

Obwohl die Heere der großen Eroberer Mesopotamiens den Grenzen Indiens sehr nahe gekommen sein müssen, so haben sie da doch keine Spuren ihrer Anwesenheit hinterlassen, noch haben sie irgendwelche Kenntnis von Indien zurück nach Babylon oder Nineve gebracht. Der Gedanke, dass die indische Einteilung des Himmels in siebenundzwanzig oder achtundzwanzig Nakshatras babylonischen Ursprungs wäre, und die Behauptung, dass der Name des babylonischen Gewichts *mna* oder *mina* im Veda als manâ vorkäme, beruhen beide auf keiner zuverlässigen Autorität. In dem halb sagenhaften Bericht, den Diodorus Siculus (II, 16—19) von der Expedition der Semiramis gegen Indien giebt, und der möglicherweise von Ktesias entlehnt ist, soll der Name des indischen Königs, der am Ende die fremden Eindringlinge vertreibt, wie man angenommen hat, den Beweis erbringen, dass die Sanskrit-Sprache dem Volke von Babylon bekannt gewesen sei. Es ist *Stabrobates*, der das Skr. sthavira-pati, der starke Herr, wiedergeben mag; aber auch dieses ist zweifelhaft[1]).

Griechische Berichte über Indien. — Skylax.

Der erste Grieche, der in Wirklichkeit Indien besucht und einen Bericht darüber geschrieben haben soll, war *Skylax*. Er lebte vor Herodot, der uns erzählt (IV, 44), dass Darius Hystaspis (521—486), weil er zu wissen wünschte, wo der Indus-Fluß ins Meer mündete, eine Flotten-Expedition

1) Lassen erklärt Stabrobates als sthauṛi-pati, Herr der Stiere; Bohlen als sthavara-pati, Herr des festen Landes, beides unmöglich.

aussandte und mit derselben den Skylax aus Karyanda in Karien[1]).

Sogleich mit dem Anfang griechischer Historiographie aber finden wir, dass der Name Indien bekannt war. Hekataeos kennt ihn, Herodot kennt ihn, beide in Kleinasien lebend. Aber warum nannten sie das Land Indien?

Persien hat zu allen Zeiten ein Bindeglied zwischen Indien und den Griechen von Kleinasien gebildet. In der alten heiligen Litteratur Mediens und Persiens, in Zoroaster's Avesta wird Indien unter demselben eigentümlichen Namen erwähnt, den es im Veda hat. Im Veda wird die Heimat der Arier in Indien genannt Sapta Sindhava*h*, die sieben Ströme, d. h. die fünf Ströme des Penjâb mit der Sarasvatî, einem Fluss, der später verschwand, und dem Indus. Ganz derselbe eigentümliche Name, der nur während der vedischen Zeit gebraucht wird, erscheint im Avesta als Hapta He*n*du. Das kann nicht ein bloßer Zufall sein, sondern beweist, gleich manchen anderen Übereinstimmungen zwischen vedischem Sanskrit und Zend, dass lange nach der arischen Spaltung eine fortgesetzte historische Berührung zwischen den vedischen Dichtern und dem Volke bestand, bei dem einstmals die Zoroastrische Religion in Blüte stand.

Hapta He*n*du ist genau derselbe Name wie Sapta Sindhu, infolge des Überganges von s in h. Der Name Indiens muss zu den Griechen gekommen sein durch Vermittlung einer Sprache, in der wie im Persischen jedes anlautende s durch h wiedergegeben wurde, denn nur so können wir die griechische Form *India* erklären, statt dessen wir nämlich, wenn das Sanskrit-Wort Sindhu zu den Griechen direkt gelangt wäre, Sindia erwarten sollten.

Persien diente auch in späteren Zeiten fortgesetzt als Brücke zwischen Indien und Griechenland, denn in der persischen Keilinschrift von Nakshi Rustam finden wir unter den Provinzen, die an Darius Tribut zahlten, *Hindu* erwähnt

1) Siehe Anhang II.

neben den *Joniern*, *Spartanern*, *Baktrern*, *Parthern* und *Medern*. Lange vor Alexanders Entdeckung von Indien besaßen griechische Schriftsteller wie Hekataeos (549—486 v. Chr.) und Herodot einige Kunde von jenem fernen Lande, die über den bloßen Namen desselben hinausging. Hekataeos erwähnt den Fluß *Indus*, Herodot spricht von den *Gandarioi*, einem Volksstamm, der augenscheinlich identisch ist mit den Gandhâras, welche im Rigveda erwähnt werden, und deren Stadt Kaspapyros dem Hekataeos bekannt war. Herodot (I, 131) kennt sogar den Namen einer der Gottheiten, die in gleicher Weise von den vedischen Indern und den persischen Zoroastriern verehrt wurden, nämlich *Mitra*; wie oberflächlich aber seine Kenntnis war, beweist am besten die Thatsache, dass er Mitra für eine weibliche Gottheit nimmt, die der assyrischen Mylitta, der arabischen Alitta entspricht.

Alexanders Zug nach Indien.

Von sehr frühen Zeiten her scheint der unbestimmte Eindruck vorhanden gewesen zu sein, dass Indien gleich Ägypten die Heimat einer alten Weisheit wäre. Alexander selbst teilte diese Idee und war deshalb im höchsten Grade interessiert, einen Einblick in die Weisheit der Brahmanen zu erlangen, indem er sich mit ihnen mit Hilfe verschiedener Dolmetscher unterhielt. Es ist ganz gut möglich, dass diejenigen unter seinen Begleitern, die mit einer Schilderung von Alexanders Feldzügen betraut waren, einen vollständigen Bericht über die Brahmanen niedergeschrieben haben mögen, speziell über die sogenannten Hylóbioi, die Waldbewohner, die im Sanskrit vânaprastha heißen, und über die alte Litteratur, die sie besaßen. Aber sei es durch Zufall, oder durch die Gleichgültigkeit der späteren Griechen, nur spärliche Bruchstücke sind von diesen Schriften erhalten worden. Nicht mehr als Bruchstücke besitzen wir auch von der Beschreibung Indiens von Megasthenes, der sich in Patna (Pâ*t*aliputra = Palibothra) als Gesandter des Seleukos beim König

der Prasii, dem berühmten *K*andragupta, um 295 v. Chr. aufhielt; noch weniger von Ktesias, der, obwohl er nicht wirklich in Indien lebte, viele Kunde von jenem Wunderlande sammelte, als er um 400 v. Chr. am Hofe des Darius II. und Artaxerxes Mnemon weilte.

Sicher ist es, dass der Name des Veda niemals in der griechischen Litteratur erwähnt wird, und dass lediglich verschwommene Begriffe über das Wissen der Brahmanen unter den Philosophen von Griechenland und Rom im Umlauf waren. Auch christliche Schriftsteller früher Zeit, die von den Religionen Indiens sprechen und imstande sind, zwischen der Religion der Brahmanen und der Buddhisten zu unterscheiden, nehmen nie auf die heilige Litteratur der Brahmanen unter dem Namen des Veda Bezug.

Berührung mit China.

Das erste Volk, das uns zuverlässige Aufklärung über den Veda giebt, sind — Sie werden überrascht sein, das zu hören, — die Chinesen. Es existiert ein eigentümliches Vorurteil gegen Alles, was chinesisch heißt. Wir scheinen die Chinesen fast ebenso zu betrachten wie sie uns, als draußenstehende Barbaren. Wir finden es sehr schwierig, sie, wie die Franzosen sagen, *au grand sérieux* zu nehmen. Sie scheinen uns wunderlich und komisch, anderen Völkern nicht ganz gleich zu achten — sicherlich den Griechen und Römern nicht gleich, selbst den Indern und Persern nicht zu vergleichen. Und doch, wenn wir ihre Litteratur prüfen, sei sie alt oder modern, so ist sie durchaus nicht so sehr verschieden von der anderer Nationen. Ihre Interessen sind beinahe dieselben, wie unsere, und sicherlich mangelt es nicht an Ernst in ihrer Behandlung der höchsten Probleme der Religion, Moral und Philosophie.

In China giebt es drei Religionen, die des Konfucius, die des Lao-tze und die des Buddha. Konfucius und Lao-tze lebten beide im sechsten Jahrhundert vor Chr. Sie waren indessen vielmehr Wiederhersteller als Stifter der Religion.

Die Buddha-Religion erreichte China von Indien aus um den Anfang unserer Zeitrechnung.

Der Name *K*îna kommt in der epischen Litteratur Indiens vor als der Name eines Volkes an den nordöstlichen Grenzen des Landes. Aber ob es ein Name Chinas sein sollte, ist zweifelhaft[1].

Die drei Religionen Chinas haben ihre Anfechtungen und feindlichen Konflikte gehabt. Aber alle drei werden jetzt als anerkannte Glaubenssysteme in China betrachtet, und vom Kaiser von China erwartet man, dass er sich zu allen dreien bekennt, und dass er bei feierlichen Gelegenheiten an ihren speziellen Gottesdiensten teilnimmt. Hier sind wir sofort geneigt zu lachen und den Ernst eines religiösen Glaubens zu bezweifeln, der mit drei untereinander so verschiedenen Systemen wie Konfucianismus, Taoismus und Buddhismus so gut im Einvernehmen steht. Wir selbst brüsten uns damit, dass wir nie am Gottesdienst einer anderen Sekte oder Unterabteilung der großen Abteilungen des Christentums teilnehmen. Wir sind imstande, Gleichgültigkeit, Freidenkerei oder Skepticismus bei jedem Glied der Englischen Kirche zu argwöhnen, das sich am Abendmahl irgend einer anderen christlichen Sekte beteiligen würde. Aber der offizielle Besuch des Kaisers von China in den Tempeln der Konfucianer, der Taoisten und Buddhisten lässt auch eine andere Erklärung zu. Kann er nicht beweisen, dass die weisesten ihrer Staatsmänner erkannt haben, dass in jeder von diesen drei Religionen etwas Wahrheit, etwas ewige Wahrheit läge, dass die Summe der Wahrheit, über die sie alle übereinstimmten, viel größer und wichtiger wäre, als die Punkte der Lehre, in denen sie sich unterschieden, und dass die Gegenwart des Kaisers beim Gottesdienst der drei Religionen seiner Unterthanen der wirksamste Weg wäre, Toleranz, Demut, oder, wenn Sie wollen, christliche Liebe zu predigen? Wir sind nur zu schnell bereit, über heidnische Nationen abzuurteilen, ohne zu über-

1) Siehe Lassen, *Indische Alterthumskunde*, I², S. 1029.

legen, wie viel nachsichtige Auslegung wir für uns selbst zu beanspruchen haben.

Buddhistische Pilger.

Wie ernst es ein Chinese mit seiner Religion nehmen kann, werden Sie aus den Lebensbeschreibungen derjenigen buddhistischen Pilger abnehmen können, denen wir den ersten authentischen Bericht über den Veda verdanken. Warum gingen diese Pilger von China nach Indien — eine Reise, die selbst heutzutage von geographischen Forschungsreisenden als eine der gefährlichsten betrachtet wird und als nicht weniger menschliche Ausdauer und Tapferkeit erfordernd, denn Stanley's Erforschung von Afrika?

Sie gingen ihrer Religion wegen dorthin. Indien war für sie ihr Heiliges Land. Der Buddhismus hatte China um den Beginn unserer Zeitrechnung von Nordindien aus erreicht, und die heiligen Orte zu besuchen, wo Buddha geboren worden war, gelebt und gelehrt hatte und starb, war in China ebenso der Traum eines frommen Buddhisten, wie es im Christentum der Traum manch eines armen Pilgers und manch eines tapferen Kreuzfahrers war, das heilige Grab in Jerusalem zu besuchen.

Wir besitzen die Beschreibungen dieser buddhistischen Pilger, die sich über die Jahre von etwa 400 n. Chr. bis 1000 n. Chr. erstrecken. Die wichtigsten sind die des Fâhian, 399—414. Hiuen-thsang, 629—645, und I-tsing, 673 bis 695. Ihre Werke sind ins Französische und auch ins Englische übersetzt von Stanislas Julien, Professor Legge, Dr. Beal und Anderen. Während die Begleiter Alexanders keine Augen hatten, die Existenz heiliger Bücher, wie des Veda, in Indien zu sehen, gaben uns die chinesischen Pilger nicht nur den Namen des Veda, sondern sie lernten thatsächlich Sanskrit, und sie waren imstande, die Unterschiede zwischen dem gewöhnlichen Sanskrit und der älteren, im Veda zur Anwendung kommenden Sprache anzugeben. Sie

wissen, wie hoch christliche Apologeten jede Erwähnung des neuen Testamentes oder Citate aus demselben bei alten Autoren schätzen, wenn es gilt, die Existenz der Evangelien zu einer bestimmten Zeit zu beweisen oder die Authenticität der Form gewisser Episteln für das erste, zweite und dritte Jahrhundert n. Chr. festzustellen. Der kritische Veden-Forscher hat dasselbe Interesse, selbständige Zeugnisse für die Existenz und Authenticität des Veda von Jahrhundert zu Jahrhundert zu sammeln, und hier steht das Zeugnis der chinesischen Pilger an erster Stelle unter denen, die von Völkern außerhalb Indiens herrühren, von Völkern, welche die Brahmanen auch »ausländische Barbaren« oder Mle*kkh*as nennen würden[1]).

Spätere Berührung mit Persien.

Das nächste Volk, von dem wir direkte Nachrichten über die alte vedische Litteratur Indiens hätten erwarten können, sind die Perser. Ich meine nicht die alten Perser, die Unterthanen des Darius oder Xerxes, denn die haben uns keine Nachrichten über ihre eigene heilige Litteratur hinterlassen, viel weniger über die ihrer Nachbarn. Ich meine die Perser des sechsten Jahrhunderts n. Chr. Die persischen Könige jener Zeit, wie z. B. Khosru Nushirvan, waren Männer von wissenschaftlichem Geschmack, Patrone von Dichtern und Philosophen. Wir wissen, dass sie die größte Bewunderung für die Litteratur Indiens hegten und die Übersetzung verschiedener Sanskrit-Werke ins Pehlevi, die litterarische Sprache Persiens zu jener Zeit, begünstigten. Aber wir sehen uns vergeblich nach irgend einer Erwähnung der heiligen Bücher der Brahmanen um, und es ist zweifelhaft, ob die Übersetzer der anderen Sanskrit-Texte ihre Existenz ahnten[2]).

1) Siehe die Note in Anhang III.

2) Es wird im Dînkard, nach der Übersetzung von West, angegeben, dass die Sassaniden Nachrichten aus *Arûm* (dem byzantinischen Reich) und von den *Hindûkân* (den Hindus) sammelten. Sogar die Namen von Mss. werden gegeben, aber in denselben

Al-Birûnî, 1000 n. Chr.

Einige von den Büchern, die während der Sassaniden-Periode aus dem Sanskrit ins Pehlevi oder Alt-Persische übersetzt waren, wurden später, im achten Jahrhundert, ins Arabische übersetzt, und einige derselben, wie z. B. die Fabeln des Bidpai, haben dazu gedient, den Ruf von der Weisheit der Brahmanen über ganz Europa zu tragen. Aber die Vedas blieben anderen orientalischen Nationen bis etwa 1000 n. Chr. unbekannt. Zu der Zeit wurde der Norden Indiens durch Sultân Mahmud von Ghazna erobert, der von Zeit zu Zeit räuberische Züge unternahm, um die reichsten Tempel Indiens in Taneshar, Mathurâ, Kanoj und Somnâth auszuplündern und zu zerstören[1]). Nachdem er Khîva im Jahre 1017 eingenommen hatte, schleppte er unter anderen Gefangenen und Geißeln einen gelehrten Astronomen und Astrologen fort, der am besten unter dem Namen Al-Birûnî bekannt ist. Dreizehn Jahre lang, die er in Indien zubrachte, 1017—1030, widmete sich Al-Birûnî eifrig dem Studium des Sanskrit und der Sanskrit-Litteratur. Es wurde früher angenommen, dass er nicht nur aus dem Sanskrit ins Arabische und Persische übersetzte, sondern in gleicher Weise, was eine viel schwierigere Arbeit gewesen sein würde, aus dem Arabischen und Persischen

findet sich nichts, was auf Indien hinweist. Auf eine seltsame Übereinstimmung indessen ist von West aufmerksam gemacht worden. Der menschliche Körper ist unter die vier Stände verteilt, indem die Priesterschaft auf den Kopf, der Kriegerstand auf die Hand, die Landwirtschaft auf den Bauch und der Handwerkerstand auf den Fuß entfällt. Die Namen der vier Kasten sind aus dem Avesta abgeleitet, aber die Idee selbst scheint dem Veda entlehnt zu sein. Hier lesen wir X, 90, 12:

Brâhma*n*â*h* asya múkham âsît, bâhû′ râ*g*anyâ*h* k*ri*tâ*h* Ûrû′ tát asya yát vaí*s*ya*h* padbhyâ′m *s*ûdrâ*h* a*g*âyata.

»Der Brâhma*n*a war sein Mund, zum Râ*g*anya wurden seine zwei Arme gemacht, seine beiden Schenkel waren der Vai*s*ya, aus seinen beiden Füßen entstand der *S*ûdra.«

1) Al-Birûnî, translated by Sachau, vol. I, p. XVII.

ins Sanskrit. Dr. Sachau, der gelehrte Herausgeber und Übersetzer von Al-Birûnî's großem Werk über Indien, hat gezeigt, dass dieses nicht der Fall war, und dass wir mit Sicherheit weiter nichts sagen können, als dass er imstande war, Sanskrit-Texte mit Hilfe der eingeborenen Pandits zu lesen. Aber trotz alledem war Al-Birûnî für seine Zeit ein höchst merkwürdiger und außergewöhnlicher Mann, ein Mann von weiten Interessen, ein wahrer Philosoph und ein scharfer Beobachter. Selbst der Gedanke, eine fremde Sprache zu lernen, ausgenommen vielleicht Persisch oder Türkisch, war zu jener Zeit noch niemals einem Mohammedaner in den Kopf gekommen. Was das Studium der Religion der Ungläubigen anbetrifft, so würde dasselbe als verdammenswert betrachtet worden sein. Al-Birûnî zeigte sich frei von allen solchen Vorurteilen, und die Welt verdankt ihm den ersten sorgfältigen und umfassenden Bericht über indische Litteratur und Religion [1]. Wenn seine Schriften weiter bekannt gewesen wären und besonders wenn europäische Gelehrte zu der Zeit mit denselben vertraut gewesen wären, wo die Sanskrit-Litteratur das Interesse von Sir William Jones, Colebrooke und Anderen zu fesseln begann, hätten viele Entdeckungen, welche den Scharfsinn europäischer Gelehrten auf die Probe stellten, überhaupt nicht gemacht zu werden brauchen, denn Al-Birûnî würde uns alles erzählt haben, was wir zu wissen wünschten. Er kannte die vier Veden, den Rigveda, Ya*g*urveda, Sâmaveda und Atharvaveda. Er wusste, dass selbst in seiner Zeit, im elften Jahrhundert, die Vedas nicht aufgeschrieben werden durften, sondern durch mündliche Überlieferung vererbt wurden, was für weit sicherer galt als die Feder eines gewandten Schreibers (Vol. I, p. 126). Er erzählt uns, was wir schwerlich für ganz Indien als wahr annehmen dürfen, dass es nicht lange vor seiner Zeit war,

1) Al-Birûnî's India, *An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India, about A. D.* 1030, edited and translated by Dr. Sachau.

als Vasukra, ein Eingeborener von Kashmir, ein berühmter Brahmane, die Arbeit unternahm den Veda zu erklären und schriftlich aufzuzeichnen (Vol. I, p. 126), weil er fürchtete, dass derselbe vergessen werden und ganz aus dem Gedächtnis der Menschen schwinden möchte. Er versichert, dass die Hindus als kanonisch nur das betrachten, was auswendig gewusst wird, nicht das, was niedergeschrieben ist, und er bemerkt, dass selbst ihre wissenschaftlichen Werke in Versen abgefasst seien, um das Auswendiglernen derselben zu erleichtern (Vol. I, p. 19). Alles Dies und Viel mehr erzählt er uns als Augenzeuge und als einer, der sich die Dienste der besten einheimischen Gelehrten zu Nutze machen konnte.

Kaiser Akbar, 1556—1605.

Es ist indessen sonderbar, dass der Bericht, den er über die Veden gab, so wenig Aufmerksamkeit auf sich zog, sowohl im Osten als im Westen. Fünf Jahrhunderte vergingen, ehe die Veden in Wirklichkeit in das helle Licht der Geschichte gerückt wurden, und selbst da wurde nur ein kleiner Teil der Veden durch Übersetzung zugänglich gemacht. Das fand statt während der Regierung des großen Kaisers Akbar, 1556—1605. Er wusste von den Vedas, und in seinem Eifer, mit allen Religionen der Welt bekannt zu werden, bevor er den Grund zu seiner eigenen Religion legte, machte er große Anstrengungen, eine Übersetzung von jenen zu erlangen. Aber diese Anstrengungen waren vergeblich. Wir hören in der That von einer Übersetzung des Athârvaveda, die für Akbar hergestellt wurde. Aber der Atharvaveda ist, wie wir sehen werden, von den anderen Vedas sehr verschieden, und die Teile dieses Veda, die für Akbar übersetzt wurden, waren höchst wahrscheinlich nur die Upanishaden. Diese Upanishaden sind die philosophischen Anhänge zum Veda, hier spezieller zum Atharvaveda. Sie sind von hohem Interesse, freilich mehr als Philosophie denn als Religion.

Prinz Dârâ, Übersetzer der Upanishaden.

Hundert Jahre nach Akbar bezauberten sie Dârâ, den unglücklichen Sohn des Shâh Jehan, wie sie Andere in späteren Zeiten bezaubert haben. Prinz Dârâ soll Sanskrit gelernt haben, um die Upanishaden aus dem Sanskrit ins Persische zu übersetzen, aber ein Jahr nachdem er sein Werk vollendet hatte, wurde er von seinem Bruder Aurengzib ermordet. Diese persische Übersetzung der Upanishaden war es, die Anquetil Duperron im Jahre 1795 wiederum ins Lateinische übersetzte, und es war Duperron's lateinische Übersetzung, die Schopenhauer begeisterte und ihm, wie er selbst erklärt, die Grundgedanken seiner eigenen Philosophie eingab.

Schopenhauer.

Nichts zeigt deutlicher den unermüdlichen Fleiß und zu gleicher Zeit den wunderbaren Scharfblick dieses großen Philosophen, als dass er imstande war, seinen Weg durch das Labyrinth einer groben lateinischen Übersetzung zu finden und hinter den seltsamsten Verkleidungen die erhabenen Wahrheiten zu entdecken, die in den Upanishaden verborgen sind. Ehrlich, wie er war, erklärte Schopenhauer offen, dass seine eigene Philosophie auf die der Upanishaden gegründet sei. »Aus jeder Seite« (dieser Upanishaden), schreibt er, »treten uns tiefe, ursprüngliche, erhabene Gedanken entgegen, während ein hoher und heiliger Ernst über dem Ganzen schwebt. Alles athmet hier indische Luft und ursprüngliches, naturverwandtes Denken. Und o, wie wird hier der Geist rein gewaschen von allem ihm früh eingeimpften jüdischen Aberglauben und aller diesem fröhnenden Philosophie. Es ist die belohnendste und erhebendeste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist: sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein«[1].

1) The Upanishads, übersetzt von F. M. M., in den *Sacred Books of the East,* Vol. I, p. LXI.

Vorlesung III.

Der Veda von europäischen Gelehrten studiert.

Faden unserer Beweisführung.

In einer Reihe von Vorlesungen ist mit besonderer Aufmerksamkeit darauf zu achten, dass man den Weg nie verliert.

Wo sind wir?

Wir studieren die physische Religion — die Wege, die von der Natur zu Naturgöttern führten — schließlich zu dem Naturgott. Ich behauptete, dass diese Phase des religiösen Wachstums am besten im Veda studiert werden kann. Und die nächste Frage war: Was ist der Veda — und: Wie kamen wir dazu, ihn kennen zu lernen?

Hätten Sie nun vor nicht mehr als hundert Jahren den gelehrtesten Professor gefragt: Was ist der Veda? — so würde er höchst wahrscheinlich zu sagen gehabt haben, was kein Professor gern sagt: *Ich weiß es nicht.* Nicht ganz vor so viel Jahren, als Professor Wilson einem der größten englischen Verleger eine Übersetzung des Veda anbot, wurde ihm mit der Frage entgegengetreten: »Ich bitte Sie, mein Herr, was ist denn der Veda?«

Ich fühle mich daher von Rechts wegen veranlasst, zu allererst auseinander zu setzen, wie die Welt dazu kam, den Veda kennen zu lernen, und welches die ersten Leute außerhalb Indiens sind, die für seine Existenz Zeugnis ablegen.

Die Griechen erwähnten den Veda nicht, obwohl er

zweifellos lange vor Alexander bestand, ebensowenig die Perser und die Juden. Das erste Volk außerhalb Indiens, das den Veda kannte, war das chinesische. Dann folgte Al-Birûnî am Hofe des Mahmud von Ghazna (um 1000 n. Chr.) und zuletzt der Kaiser Akbar und seine litterarischen Freunde in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts. Alle diese legen Zeugnis für die Existenz des Veda ab. Aber sie sind Zeugen, die im Osten lebten. Wir haben jetzt zu sehen, wie der Veda im Westen bekannt wurde, wie eine Kenntnis jener alten Litteratur bis zu den Gelehrten Europas drang.

Europäische Missionare in Indien.

An Akbar's Hofe und wiederum am Hofe von Aurengzib (1658—1707) befanden sich verschiedene europäische Missionare, die an den religiösen und philosophischen Diskussionen jener Zeit teilnahmen und die mit den Vedas bekannt gewesen sein sollten, wenn auch nur dem Namen nach. Aber es scheint, als ob die Brahmanen, obwohl darauf bedacht, die Eroberer ihre Litteratur kennen und schätzen zu lehren, noch ängstlicher darauf bedacht waren, ihre heilige Litteratur, die Vedas, vor den Augen aller Fremden zu verbergen. Ihre Gesetzbücher sind voll von Drohungen gegen Jeden, der den Veda ausschwatzen sollte, und es scheint zuverlässig Thatsache zu sein, dass der Kaiser Akbar, allmächtig, wie er war, doch keinen Brahmanen zu überreden vermochte, den echten Veda für ihn zu übersetzen[1]).

Erst als christliche Missionare selbst die klassische Sprache der Brahmanen, das sogenannte Sanskrit, zu lernen begannen, ging ihnen allmählich eine Ahnung von der Existenz der alten heiligen Bücher auf, die Veda heißen.

Francis Xavier, der in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts als Missionar nach Indien ging, war ehrlich genug

1) Siehe eine Erzählung über den Versuch einer Übersetzung des Veda in *Science of Language*, Vol. I, p. 206.

zu gestehen, dass er die Sprache nicht lernen könne. »Ich verstehe die Leute nicht«, schreibt er, »und ebensowenig verstehen sie mich«. Und doch ist dies derselbe Xavier, der immer erwähnt wird als einer der ersten erfolgreichen Missionare in Indien, ja dem seine Verehrer unter dem Namen St. Francis Xavier die Gabe des Zungenredens zuschrieben.

In der zweiten Hälfte jenes Jahrhunderts aber wurde von einigen römisch-katholischen Missionaren in Goa ein erfolgreicher Versuch gemacht, mit Hilfe eines bekehrten Brahmanen Sanskrit zu lernen, und früh im siebzehnten Jahrhundert hatte der berühmte Missionar Roberto de' Nobili sich nicht nur mit der Sanskrit-Sprache, sondern auch mit der Sanskrit-Litteratur vollständig vertraut gemacht. Dass er den Veda kannte, und dass er gelernt hatte, seinen enormen Einfluss bei den höheren Klassen Indiens richtig zu schätzen, wird am besten durch die Thatsache bewiesen, dass er sich ankündigte als den, der einen neuen Veda predigen würde. Ob er thatsächlich solch ein Werk verfasste, wissen wir nicht, aber es scheint ganz sicher, dass der bekannte Ezourveda nicht sein Werk war. Dieser Ezourveda war eine schwache Kompilation von Hindu- und Christen-Lehren, die in der kindischsten Weise zusammengemischt waren, und er war wahrscheinlich das Werk eines halbgebildeten Eingeborenen, der in Pondicherry bekehrt worden war.

Eine französische Übersetzung dieses Werkes wurde zu Voltaire gesandt, der sie der Königlichen Bibliothek in Paris 1761 vorlegte. Sie wurde von Sainte-Croix im Jahre 1778 veröffentlicht unter dem Titel: *L'Ezour Védam, ou ancien commentaire du Védam, contenant l'exposition des opinions religieuses et philosophiques des Indous, traduit du Samscretam par un Brame.* Wie ein Mann von Voltaire's Geschmack von solch einem Werke sich hatte einnehmen lassen können, ist für Jeden schwer zu verstehen, der sich die Mühe nimmt, die zwei Bände zu lesen. Aber Voltaire sprach davon als von »der kostbarsten Gabe, für welche der Westen jemals dem Osten zu Dank verpflichtet worden ist«, und er

setzte das Datum desselben vier Jahrhunderte vor Alexander. In geradem Deutsch gesagt ist das ganze Buch eine kindische Faselei.

Für uns ist das Buch hauptsächlich deshalb interessant, weil es zeigt, wann der Name des Veda zuerst begann unter den Gebildeten von Europa allgemeiner bekannt zu werden. Die römisch-katholischen Missionare in Indien hatten früh im achtzehnten Jahrhundert angefangen sich mit dem wirklichen Veda zu beschäftigen, aber ihre Mitteilungen in den *Lettres édifiantes* zogen viel weniger Aufmerksamkeit auf sich als die Lobreden auf einen unechten Veda, die durch einen so gewaltigen Posaunenkünstler wie Voltaire hinausposaunt wurden.

Pater Calmette z. B. versichert uns in einem Januar 1733 datierten Briefe aus Carnata im Süden Indiens, dass seine Freunde nicht nur im Sanskrit gut unterrichtet, sondern auch imstande wären, den Veda zu lesen. Das beweist einen entschiedenen Fortschritt und eine Anerkennung der Thatsache, welche Sanskrit-Forscher zu ihrem Leidwesen kennen, dass man im Sanskrit wohl unterrichtet und doch unfähig sein kann, den Veda zu lesen. Er weiß auch, dass es vier Vedas giebt, die, wie er behauptet, »das Gesetz der Brahmanen enthalten und die die Inder seit unvordenklicher Zeit als ihre heiligen Bücher, als Bücher von einer unumstößlichen Autorität und als von Gott selbst herrührend betrachteten«. Pater Calmette war offenbar vollständig von der Wichtigkeit einer Kenntnis der Veden für Missionszwecke und von dem unermesslichen Einflusse überzeugt, den die Veden fortgesetzt auf die religiösen Überzeugungen des Volkes ausübten. »Seit der Zeit«, schreibt er, »dass zum ersten Male Missionare nach Indien kamen, hat es immer für unmöglich gegolten, dieses Buch zu finden, vor dem die Inder eine so große Hochachtung hegen. Und wir würden in der That nie Erfolg gehabt haben, hätten wir nicht unter Denselben Brahmanen gehabt, die Christen sind. Denn wie würden sie sonst dieses Buch Europäern, und besonders Feinden ihrer Religion mitgeteilt haben, da sie es nicht einmal solchen Indern mitteilen, die nicht von ihrer

eigenen Kaste sind«. Er fügt dann Etwas hinzu, was beweist, dass die Leute, von denen er seine Nachrichten empfing, solche gewesen waren, die den Veda *bona fide* gelernt hatten. »Das Außergewöhnlichste ist, dass Diejenigen, die den Veda aufbewahren, seinen Sinn nicht verstehen; denn der Veda ist in einer sehr alten Sprache geschrieben, und das Samouscroutam (das ist das Sanskrit), welches ihren Gebildeten ebenso vertraut ist wie uns das Latein, genügt nicht, ohne Hilfe eines Kommentars die Gedanken und die Worte des Veda zu erklären.«

Diese Angabe ist in verschiedenen Hinsichten wichtig. Sie werden den Ausdruck bemerkt haben: »Diejenigen, die den Veda aufbewahren«. Er sagt nicht, dass er bisher schon die Bücher gesehen oder in der Hand gehabt hat, welche den Veda-Text enthalten; er spricht nur von Aufbewahrern des Veda. Das zeigt, was, wie wir jetzt wissen, immer der Fall gewesen ist, dass sich die Brahmanen seiner Zeit und im Süden Indiens für die Aufbewahrung des Veda nicht auf Bücher oder Handschriften verließen, sondern dass sie denselben auswendig konnten und ihn aus dem Munde eines Lehrers auswendig lernten. Es folgt nicht, dass sie nicht auch Manuskripte des Veda besaßen. Es ist wahr, dass in ihren Gesetzbüchern das Abschreiben des Veda und das Verkaufen von Manuskripten streng verboten ist, aber die Thatsache, dass es nötig war, dieses zu verbieten, zeigt natürlich, dass das Gesetz übertreten wurde. Manuskripte vom Veda existirten natürlich im letzten Jahrhundert, denn wir besitzen sie, und dem Pater Calmette glückte es auch nach einiger Zeit, sich einige derselben zu besorgen. Sie mögen eben so früh existirt haben, als überhaupt die Schreibkunst für litterarische Zwecke in Indien geübt zu werden begann, d. h. ein bis zwei Jahrhunderte vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung. Aber sie gewannen niemals die Geltung, welche die *litera scripta* in Europa gewann. Die Brahmanen selbst waren die wahren Repositorien für die Aufbewahrung des Veda; sie waren die Bücher, und mehr als die Bücher, insofern als

man annahm, dass eine ununterbrochene mündliche Tradition jede folgende Generation mit den ursprünglichen Verfassern verbände, oder, um mich genauer auszudrücken, mit den ursprünglichen Empfängern dieser heiligen Hymnen.

Auch eine andere Bemerkung des Pater Calmette ist sehr bezeichnend. Er sagt: »Diejenigen, bei denen der Veda in Verwahrung ist, verstehen den Sinn desselben nicht«. Nun ist auch das wieder vollständig wahr. Der Veda wird zuerst auswendig gelernt ohne irgend welchen Versuch ihn zu verstehen. Erst nachdem der Text so mechanisch auf die Tafeln des Gedächtnisses eingegraben worden ist, suchen die Gelehrtesten unter den Brahmanen ihn unter der Anleitung ihrer Lehrer und mit Hilfe alter Kommentare zu verstehen. Alles dieses stimmt mit ihren alten Gesetzbüchern überein und existiert noch als das anerkannte Unterrichtssystem in verschiedenen Teilen Indiens, besonders im Süden. Einige Schulen gehen selbst so weit zu behaupten, dass ein Veda-Text, *nicht* verstanden, beim Opfer wirksamer ist, als wenn er von der recitierenden Person verstanden wird. Ich zweifle, ob irgend eine andere Priesterschaft in ihrer Bewunderung der Unwissenheit so weit gegangen ist.

Indessen ist es ganz klar, dass Pater Calmette einer der Ersten war, denen es glückte, wirkliche Vedahandschriften in ihre Hand zu bekommen.

Pater Calmette erzählt uns, dass er lange Zeit glaubte, die Vedas könnten nicht als Manuskript gefunden werden. Auch andere Missionare erzählen dasselbe Märchen. Marco della Tomba z. B., der zwischen 1757 und 1774 in Indien war und der erklärt, dass er Sanskrit gut genug verstände, um in demselben Disputationen mit den Brahmanen zu führen, bekennt, dass er nie ein Manuskript von den Veden zu sehen bekam. Er bezweifelt die wirkliche Existenz der Veden, aber er spricht mit der größten Bewunderung von den Brahmanen, die ganze Bücher auswendig wussten. Schließlich aber hatte Pater Calmette Glück. »Erst vor fünf oder sechs Jahren«, schreibt er, »erhielt ich die Erlaubnis, für den König eine

orientalische Bibliothek zu bilden, und den Auftrag, zu diesem Zweck nach indischen Büchern zu suchen. Ich machte dann Entdeckungen von großer Wichtigkeit für die Religion, darunter rechne ich die der vier Veden oder heiligen Bücher«.

Und hier, nachdem Pater Calmette in den thatsächlichen Besitz des Veda gelangt und es ihm mit Hilfe einiger Brahmanen geglückt war, etliche Kapitel desselben zu entziffern, ist es höchst instruktiv, die Richtung seiner Gedanken und der Gedanken vieler der frühen Missionare in Indien zu verfolgen. Er zeigt sich nicht geneigt, aus dem Veda Stellen auszuziehen, die die Verkommenheit und Unsinnigkeit der alten indischen Religion beweisen, eine Beschäftigung, welche einige unserer gegenwärtigen Missionare für ihre hauptsächliche Pflicht zu halten scheinen. Nein, das gerade Gegenteil. »Seitdem der Veda sich in unseren Händen befindet«, schreibt er, »haben wir aus demselben Texte excerpiert, welche dazu dienen, sie von den fundamentalen Wahrheiten zu überzeugen, die den Götzendienst beseitigen müssen; denn die Einheit Gottes, die Eigenschaften des wahren Gottes und ein Zustand von Seligkeit und Verdammnis, alles das findet sich im Veda Aber die Wahrheiten, die in diesem Buche zu finden sind, liegen darin nur verstreut gleich Goldkörnern in einem Sandhaufen«.

Was würden manche der heutigen Bischöfe in Indien zu dieser wahrhaft paulinischen Gesinnung sagen, zu diesem Streben, in den heiligen Büchern anderer Völker einige Goldkörner zu entdecken, etwas gemeinsamen Boden, auf dem ein gegenseitiges Verständnis und eine wahre Brüderlichkeit zwischen Christen und Nichtchristen begründet werden könnte? Die Brahmanen selbst sind sich vollständig des Vorhandenseins dieser Goldkörner bewusst, und wenn man sie des Polytheismus und des Götzendienstes beschuldigt, citieren sie selbst gewisse Verse aus dem Veda, um zu zeigen, dass sogar in alten Zeiten ihre Propheten gut genug wussten, dass die verschiedenen Götter, welche man um verschiedene Gaben an-

rief,' nur verschiedene Namen des einen höchsten Wesens wären. So citieren sie aus Rigveda I, 164, 46:

Indram Mitrám Váru*n*am Agním âhu*h*,
Átho divyá*h* sá*h* supar*n*á*h* Garútmân.
Ékam sát víprâ*h* bahudhâ' vadanti,
Agním, Yamám, Mâtarísvânam âhu*h*.

»Sie sprechen von Indra, Mitra, Varu*n*a, Agni, dann ist da jener himmlische Garutmat mit schönen Schwingen: von dem Einen. das ist, sprechen die Weisen in verschiedener Art, sie nennen es Agni, Yama, Mâtari*s*van«.

Das ist ein deutliches Bekenntnis wenn nicht von Monotheismus, so wenigstens von Monismus, denn es muss beachtet werden, dass der vedische Dichter, wenn er von dem Einen wahrhaft Existierenden spricht, dem Träger mannigfacher göttlicher Namen, nicht einmal wagt, es in das männliche Geschlecht zu setzen, sondern es das Ekam Sat, das einzig Seiende, das existiert, nennt.

Ein anderer wohlbekannter Vers von ähnlichem Charakter, in dem indessen das männliche Geschlecht und ein gewisses Maß menschlicher Metapher noch gewahrt ist, tritt uns entgegen in Rigveda X, 82, 3:

Yá*h* na*h* pitâ' *g*anitâ' yá*h* vidhâtâ',
dhâ'mâni véda, bhúvanâni vísvâ,
Yá*h* devâ'nâm nâmadhâ'*h* éka*h* evá,
tám sampra*s*nám bhúvanâ yanti anyâ'.

»Der unser Vater ist, der uns erzeugte, der der Schöpfer ist,
Der alle Stätten kennt und alle Wesen,
Der Namen gab den Göttern ganz alleine,
Zu ihm gehn, ihn zu fragen, alle andern Wesen«.

Ich könnte andere Stellen hinzufügen, besonders aus den Brâhma*n*as und Upanishaden, die alle Pater Calmette's Gedanken bestätigen, dass der Veda der beste Schlüssel zur indischen Religion ist und dass eine eingehende Kenntnis desselben, seiner starken sowohl wie seiner schwachen Seiten, für den Religionsforscher unentbehrlich ist, 'und ganz besonders für den Missionar, der darauf bedacht ist, ernstliche Bekeh-

rungen zu machen. Was aber auffällig erscheint, ist, dass die Ankündigung von Pater Calmette's Entdeckung des Veda in Europa fast unbeachtet vorüberging.

Ein anderer französischer Missionar, Pater Pons, sandte im Jahre 1740 einen noch vollständigeren Bericht über die in Indien entdeckten litterarischen Schätze. Darin beschreibt er die vier Vedas, die grammatischen Traktate, die sechs philosophischen Systeme und die Astronomie der Hindus. Aber auch seine Mitteilungen erregten keine Neugierde, außer bei einigen Mitgliedern des Französischen Instituts. Die große Menge, die die Entdeckung einer einzigen griechischen Statue mit Beifallsrufen begleitet haben würde, wusste zu der Ausgrabung einer ganzen Litteratur, einer ganzen Welt antiken Denkens Nichts zu sagen.

Europäische Gelehrte mit den Vedas bekannt.

Der Abbé Barthélemy war einer der wenigen europäischen Gelehrten, welche die wahre Bedeutung der durch französische Missionare aus Indien in die Heimat gesandten Mitteilungen empfanden, und er bat den Pater Cœurdoux im Jahre 1763, eine Sanskrit-Grammatik in die Heimat zu senden. Dies zeigt, dass es ihm wirklich Ernst war und dass er sich von der Verpflichtung durchdrungen fühlte, die diese außergewöhnlichen indischen Entdeckungen den Gelehrten Europas auferlegten. Nach einiger Zeit erreichten Grammatiken der Sanskrit-Sprache Europa, und es wird immer eine Ehre für Rom bleiben, dass die erste Grammatik der Sanskrit-Sprache im Jahre 1790 in Rom veröffentlicht wurde, durch einen Karmeliter-Mönch, Paolino da S. Bartolomeo. Er war ein Deutscher, mit Namen Johann Philip Werdin, nicht Wesdin, wie er oft genannt wird, und war als Missionar im Süden von Indien in aktiver Stellung gewesen von 1776 bis 1789.

Aber auch nach der vollen Würdigung der Arbeiten von Paolino da S. Bartolomeo und andern römischen Missionaren bleibt doch die Thatsache bestehen, dass bis dahin nur eine

träge glimmende Neugierde gegenüber allem, was Indien betraf, vorhanden war. Die Flammen einer wahren wissenschaftlichen Begeisterung für die alte Litteratur jenes Landes brachen erst hervor, als sie durch einen Funken des Genius entzündet wurden. Dieser Funke kam von Sir William Jones. Sir William Jones war ein Mann von klassischer Bildung und von weiten Interessen. Er war in der besten litterarischen Gesellschaft der Zeit heimisch. Er konnte mit dem Anspruch auf Geltung als Gelehrter zu Gelehrten, als Philosoph zu Philosophen und als Mann von Welt zu Männern von Welt sprechen. Als er im Jahre 1789 seine Übersetzung der *S*akuntalâ veröffentlichte [1]), erzwang er sich die Aufmerksamkeit der Welt, nicht nur durch den unerwarteten Charakter seiner Entdeckung eines vollkommenen dramatischen Werkes, das verfasst war von einem dunkelfarbigen Dichter, sondern auch durch den reinen und klassischen Stil seiner Übersetzung. Seine darauffolgende Übersetzung von den Gesetzen des Manu machte seiner Geduld und seinem Scharfsinn unendlich viel Ehre, und da sie aus der Hand eines Berufsjuristen und Richters kam, musste sie die ernste Aufmerksamkeit Aller auf sich ziehen, die sich für alte Geschichte, und ganz besonders für altes Recht interessierten. Natürlich hat die Sanskrit-Gelehrsamkeit seit den Tagen von Sir William Jones Fortschritte gemacht, und es ist jetzt leicht, einige Fehler in seinen Übersetzungen nachzuweisen. Aber wahre Gelehrte, die, wie Professor Bühler, uns bessere Übersetzungen von Manu gegeben haben, sind die Ersten gewesen, Sir William Jones' große Verdienste anzuerkennen, während andere, die niemals eine Masche selbständiger Arbeit gemacht haben, gewagt haben seine Übersetzungen »feil« zu nennen.

1) Eine Übersetzung der Bhagavadgîtâ, von Charles Wilkins, war vorher, im Jahre 1785, erschienen. Wilkins' Übersetzung des Hitopade*s*a erschien 1787. Der erste publicierte Original-Sanskrit-Text war, glaube ich, der *R*itusa*m*hâra, 1792, unter den Auspicien von Sir William Jones.

Die Asiatische Gesellschaft von Bengalen.

Mit der Gründung der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen im Jahre 1784 beginnt die Geschichte der Sanskrit-Philologie, und nach Ablauf von hundert Jahren hat diese Gesellschaft noch den vordersten Platz inne als die Königliche Wechselbank zwischen Asien und Europa. Ich kann hier nicht versuchen, einen Bericht zu geben von all der glänzenden Wirksamkeit, welche während des ersten Jahrhunderts indo-europäischer Gelehrsamkeit von den Sanskrit-Gelehrten ausgeübt wurde. Uns beschäftigen nur die Vedas. Und hier ist es sicherlich überraschend, dass die Vedas, deren höchste Wichtigkeit so deutlich von Männern wie Pater Calmette, Pons, Paolino da S. Bartolomeo und anderen empfunden war, so lange vernachlässigt wurden. Sir W. Jones stand vollkommen unter dem Eindruck ihrer Wichtigkeit. Er wusste, dass die Gesetze des Manu, denen er das außerordentliche Alter von 1500 v. Chr. zuschrieb (jetzt sind sie der Zeit um 400 n. Chr. zugewiesen), im Vergleich zu den Vedas modern wären und ihre hauptsächliche Autorität von denselben entlehnten.

Ein viel größerer Gelehrter als selbst Sir William Jones, Henry Thomas Colebrooke, der mit unermüdlichem Fleiß sich seinen Weg durch den Text und die enormen Kommentare des Veda gebahnt hatte, und dessen Abhandlung über die Vedas, die 1805 veröffentlicht wurde, immer noch eine Arbeit von höchster Autorität ist, dämpfte, weit entfernt, ein thätiges Interesse an diesen Werken hervorzurufen, vielmehr die Begeisterung von Gelehrten, die vedischen Forschungen sich zu widmen gewünscht haben mochten, indem er sagte, wie er es am Ende seiner Abhandlung thut: »Die Vedas sind zu umfangreich für eine vollständige Übersetzung des Ganzen, und was sie enthalten, würde schwerlich die Mühe des Lesers lohnen, viel weniger die des Übersetzers«.

Interesse in Deutschland geweckt.

Doch es war die Neugierde der gelehrten Welt geweckt, nicht nur in England, sondern auch in Deutschland. Während Goethe die graziöse Einfachheit der *S*akuntalâ bewunderte, dürstete sein Freund Herder mit dem echten Instinkt des Historikers nach dem Veda. Während Andere den Gesetzen des Manu und selbst Schauspielen wie *S*akuntalâ ein außerordentliches Alter zuschrieben, sah er deutlich, dass alles, was bis dahin von Sanskrit-Litteratur veröffentlicht worden war, verhältnismäßig modern und sekundär in seinem Charakter wäre. »Auf den echten Veda der Inder sowohl«, seufzte er, »als auf die echte Sanskrit-Sprache werden wir wahrscheinlich lange zu warten haben«.

Bunsen's geplante Reise nach Indien.

Ein wie starkes Sehnen damals in Deutschland nach einer wahren und zuverlässigen Kenntnis des Veda geweckt worden war, erfuhr ich von meinem lieben alten Freund Bunsen, als ich 1846 zum ersten Male in London seine Bekanntschaft machte. Er war damals preußischer Gesandter in London. Er erzählte mir, dass er, als er ein ganz junger Mann war, den Wunsch gehegt hätte, selbst nach Indien zu gehen, um zu sehen, ob es dort in Wirklichkeit solch ein Buch wie den Veda gäbe, und wie es beschaffen wäre. Aber Bunsen war damals ein armer Student in Göttingen, ärmer selbst, glaube ich, als der ärmste Student in England oder Schottland. Was that er, um seinen Traum zu verwirklichen? Er wurde Lehrer eines jungen und sehr reichen Amerikaners, der in seinem späteren Leben wohl bekannt war als einer von den amerikanischen Millionären, des Mr. Astor. Anstatt für seinen Unterricht Bezahlung anzunehmen, machte er mit dem jungen Amerikaner, der nach den Vereinigten Staaten zurückkehren musste, aus, dass sie sich in Italien treffen und von da zusammen sich auf eine litterarische Entdeckungsreise nach

Indien begeben würden. Bunsen ging nach Italien und wartete und wartete auf seinen Freund, aber vergeblich. Mr. Astor wurde zu Hause zurückgehalten, und Bunsen in seiner Verzweiflung musste Privatsekretär von Niebuhr werden, der damals preußischer Gesandter in Rom war. So glänzend auch Bunsen's Karrière späterhin sich gestaltete, er bedauerte immer das Fehlschlagen seines Jugendplanes. »Ich bin auf den Sandbänken der Diplomatie gestrandet«, pflegte er zu sagen; »ich würde glücklicher gewesen sein, wäre ich Gelehrter geblieben«. Das war der Anfang meiner eigenen Freundschaft mit Bunsen.

Als ich ihn als preußischen Gesandten besuchte, um meinen Pass visieren zu lassen, in der Absicht, nach Deutschland zurückzukehren, und ihm erklärte, wie ich daran gearbeitet hätte, eine Ausgabe von Text und Kommentar des Rigveda nach Mss. herzustellen, die in verschiedenen Bibliotheken in Europa verstreut waren, und nun gezwungen wäre nach Deutschland zurückzukehren, nicht imstande, meine Abschriften und Handschriften-Kollationen zu vollenden, da ergriff er meine Hand und sagte: »Ich erblicke in Ihnen mich selbst wieder verjüngt. Bleiben Sie in London, und was die Mittel und Wege anbetrifft, so lassen Sie mich dafür sorgen«. Erinnern Sie sich, ich war damals ein junger unbekannter Mann. Bunsen hatte mich nie zuvor gesehen. Das möge eine Lehre für junge Männer sein, nie zu verzweifeln. Wenn Sie eine Arbeit gefunden haben, für die Sie bereit sind, Ihr ganzes Leben zu opfern, und wenn Sie Glauben an sich selbst haben, werden auch andere an Sie glauben, und eine Arbeit, die gethan werden muss, wird früher oder später gethan werden.

Mss. des Veda nach Europa gebracht.

Aber ich habe noch nicht den Bericht von der endlichen Entdeckung des Veda beendigt.

Nach Colebrooke's Rückkehr aus Indien waren Manuskripte des Veda und seiner Kommentare in London zugäng-

lich geworden. Der Erste, der einen Versuch machte, diese Manuskripte zu studieren, abzuschreiben, zu kollationieren und zur Herausgabe vorzubereiten, war Rosen. Als Resultat seiner Mühen publizierte er 1830 sein *Rigvedae Specimen.* Es enthielt nur wenige Hymnen, aber es brachte einen großen Eindruck hervor, da es doch immerhin die erste authentische Probe der alten vedischen Sprache war, die den Gelehrten von Europa vorgelegt wurde. Rosen unternahm es, den ganzen Rigveda herauszugeben, aber er fand die Vorarbeiten, das Studium von Sâya*n*a's Kommentar und von all der Litteratur, die dazu gehört, weit schwieriger, als er erwartete. Als nach sieben Jahren schwerer und geduldiger Arbeit Rosen im Jahre 1837 starb, war Alles, was nach seinem Tode 1838 veröffentlicht werden konnte, das erste Buch des Rigveda in Sanskrit, mit einer lateinischen Übersetzung und mit Anmerkungen.

Mit Rosen's Tode scheint der Faden der Geschichte der vedischen Gelehrsamkeit wieder abgerissen. Viele gelehrte Schriften wurden über den Veda geschrieben, alle auf Rosen's nachgelassenen Band basiert. Bopp machte sich beständig den Veda zu Nutze für seine *Vergleichende Grammatik.* Lassen, Benfey, Kuhn und Andere holten alle soviel als möglich Belehrung aus den 121 Hymnen, die Rosen ihnen zugänglich gemacht hatte. Aber der einzige Gelehrte in Europa, der über Rosen hinausging und der in der That das verbindende Glied zwischen den ersten und folgenden Perioden der vedischen Gelehrsamkeit bildet, war Eugène Burnouf in Paris.

Eugène Burnouf in Frankreich.

Die historische Gerechtigkeit erfordert, dass Burnouf's Verdienste voll hervorgekehrt werden, da infolge seiner Ablenkung durch buddhistische Studien und infolge seines frühen Todes außer durch seine Schüler sehr wenig von seinen Arbeiten über den Veda zur Kenntnis der Welt gekommen ist. In allererster Linie gab sich Burnouf schwere Mühe mit der

Sammlung von Mss. der vier hauptsächlichen Vedas, ihrer Kommentare und anderer Werke, die für ihre Erklärung notwendig sind. Er hatte Guizot[1]), der damals Premier-Minister von Frankreich war, überredet, die notwendigen Fonds für die Erwerbung dieser Mss. zu beschaffen; andere hatte er auf eigene Kosten erworben. Mit Hilfe dieser Mss. erlangte er eine gründlichere Bekanntschaft mit der vedischen Litteratur, als sie in jener Zeit irgend ein anderer Gelehrter besaß. Aus allen Teilen Europas kamen Gelehrte, um seine Vorlesungen zu hören. Diese Vorlesungen wurden am *Collège de France* gehalten. Sie wurden besucht von Nève, Gorresio, Roth, Goldstücker, Barthélemy St. Hilaire, Bardelli und Anderen, die alle sehr Verdienstliches geleistet haben, während Einige von ihnen schon dahingegangen sind, um von ihren Mühen auszuruhen. In diesen Vorlesungen trug uns Burnouf in der selbstlosesten Weise seine eigenen Ansichten über die Erklärung des Veda vor und teilte uns seine eigenen Resultate und seine eigenen Zukunftspläne mit. Die wahren Prinzipien der Veda-Erklärung, die Notwendigkeit des Beginnens mit den einheimischen Kommentaren und die gleiche Notwendigkeit, über sie hinauszugehen und den wahren Sinn der vedischen Sprache durch dieselbe Entzifferungsmethode herauszubringen, die Burnouf selbst so erfolgreich auf den Avesta und die Keilinschriften angewandt hatte, wurden damals zum ersten Male in klaren Worten verkündet. Und nicht nur wurde all sein Wissen offen seinen Schülern übermittelt, sondern seine eigenen Mss. wurden auch bereitwillig zu ihrer Verfügung gestellt, wenn sie nur arbeiten und an dem Fortschritt der vedischen Gelehrsamkeit mit helfen wollten.

Wir durften zum ersten Male nicht nur die Texte der Vedas und ihre Kommentare in die Hand nehmen, sondern auch solche Bücher wie das Nirukta, die Prâtisâkhyas, die Kalpasûtras wurden freigebig zu unserer Verfügung gestellt. Es kann gar nicht in Frage gestellt werden, dass Burnouf,

1) Siehe Anhang IV.

der Begründer der kritischen Schule in der vedischen Forschung war, obgleich er selbst zu allerletzt irgend eine Anerkennung für das beansprucht hätte, was er geleistet hatte. Die Saat, welche er ausgestreut hatte, trug reiche Frucht, und das war Alles, wonach er strebte. In Roth's Abhandlungen *Zur Litteratur und Geschichte des Weda* (1846) erblicken wir die ersten Resultate von Burnouf's Unterricht, und in seinen späteren Arbeiten, seiner Ausgabe des Nirukta (1852) und seinen wertvollen Beiträgen zum *Petersburger Wörterbuch*, hat sich derselbe Forscher als würdigen Schüler jenes großen französischen Gelehrten bewährt.

Meine Ausgabe des Rigveda.

Ich war nach Paris gekommen, um Burnouf's Vorlesungen zu hören, und zwar noch mit sehr unbestimmten Begriffen von einer Ausgabe von Text und Kommentar des Rigveda. Sie müssen sich erinnern, dass die Vedas in Indien nie herausgegeben worden waren, obgleich sie länger als drei Tausend Jahre dort denselben Platz inne gehabt hatten wie bei uns die Bibel. Sie existierten sowohl in mündlicher Überlieferung so wie noch jetzt, wie auch in mehr oder weniger vollkommenen, mehr oder weniger korrekten Mss. Diese Mss. waren also abzuschreiben und dann zu kollationieren. Das war eine verhältnismäßig leichte Arbeit. Die wirkliche Schwierigkeit begann mit dem Kommentar. Zunächst war dieser Kommentar enorm groß und füllte etwa vier Quart-Bände von je tausend Seiten. Während die Mss. des Textes im Allgemeinen korrekt waren, waren die des Kommentars meist sehr nachlässig geschrieben, voll von Auslassungen und oft vollkommen unverständlich. Aber die allergrößte Schwierigkeit war die, dass Sâya*n*a, der Kompilator des großen Kommentars, der im vierzehnten Jahrhundert n. Chr. lebte[1]), in

---

1) Er wurde das Haupt der Universität von *Sri*ngerî im Jahre 1331 und starb 1386.

großem Maßstabe aus einer Litteratur citierte, die uns damals vollständig unbekannt war, die nur in Mss. existierte, und oft nicht einmal in Mss., die in Europa zugänglich waren. Meine Absicht war, nur Auszüge aus diesem Kommentar zu geben, aber in diesem Punkte leistete Burnouf mit aller Kraft Widerstand. Wir müssen das Ganze haben oder Nichts, pflegte er zu sagen, und oftmals, wenn ich an meiner Arbeit verzweifelte, ermutigte er mich und stand mir mit seinem Rat zur Seite. Ehe ich den ersten Band meiner Ausgabe von Sâya*n*a's Kommentar beginnen konnte, hatte ich die hauptsächlichen Werke, auf die sich Sâya*n*a beständig bezog, — eine kleine Bibliothek für sich — zu lesen, abzuschreiben und mit Wortregistern zu versehen. Indessen, 1849 erschien der erste Band, und fünfundzwanzig Jahre später, 1875, war das ganze Werk beendet.

Ich habe so versucht, Ihnen eine kurze Skizze von der Entdeckung des Veda zu geben. Meine eigene Arbeit war nicht die eines Entdeckers, sondern nur die eines geduldigen Grubenarbeiters. Bei jeder neuen Sohle, die bloßgelegt wurde, bei jedem neuen Band, der veröffentlicht wurde, eilten Gelehrte herzu, zu prüfen, was gefunden worden war, die Schlacke herauszusieben, die echten Altertümer vom Schutt zu reinigen. Die kritische Forschung wartete nicht, bis Sâya*n*a's Kommentar ganz fertig war. Eine Anzahl von hervorragenden jungen Gelehrten ist in jedem Lande Europas am Veda thätig gewesen. Auch in Indien ist ein neues Interesse an der vedischen Litteratur erwacht, und mit jedem Jahre wird neues Licht auf die rätselhaften Aussprüche der vedischen Rishis geworfen. Was diese Aussprüche sind, was der Rigveda wirklich ist, was die gesamte vedische Litteratur enthält, werde ich Ihnen in meiner nächsten Vorlesung auseinanderzusetzen haben.

Vorlesung IV.

Musterung der vedischen Litteratur.

Eigentümlicher Charakter des indischen Altertums.

Wir sahen, wie der Veda entdeckt wurde, wie die alte Stadt vedischen Denkens ausgegraben wurde, und wie eine Welt, die Tausende von Jahren begraben gelegen hatte, in unserer Zeit wieder zum Leben zurückgerufen wurde. Zweifellos sehen die Ruinen von Karnak in Ägypten großartiger aus, sind die Paläste von Nineve prächtiger, sind die Straßen und Häuser und Tempel in Pompeji imposanter als hundert Bände vedischer Litteratur. Aber was giebt den kolossalen Ruinen von Karnak Leben, was verstattet uns einen wirklichen Einblick in die Paläste von Nineve, was verleiht den Straßen und Häusern und Tempeln von Pompeji Bedeutung und wahrhaftes menschliches Interesse, wenn nicht die Inschriften auf ihren Mauern und die Papyrus- und Pergament-Rollen, die uns von den Gedanken der alten Ägypter und Assyrer und Römer erzählen? Bloße Denkmäler, bloße Königslisten, bloße Schlachtennamen, was lehren sie uns? Aber man gebe uns *einen* Gedanken, *eine* wahrhaft menschliche Empfindung, und wir fühlen uns heimisch unter jenen alten Ruinen, die babylonischen Statuen beginnen zu leben, die ägyptischen Mumien fangen an zu sprechen, und die Straßen des alten Pompeji wimmeln wieder von Senatoren, Philosophen und der ausgelassenen Gesellschaft des alten Italiens.

Hier ist der Punkt, wo die Entdeckungen in Indien ihre Überlegenheit über alle anderen Entdeckungen in der alten Geschichte behaupten. Es ist wahr, wir haben keine wirklich alten Tempel oder Paläste in jenem Lande. Massive Steinbauten waren in Indien vor dem Auftreten des Buddhismus und den Eroberungen Alexanders wahrscheinlich unbekannt, und selbst wenn sie vorhanden gewesen wären, würden sie in dem eigentümlichen Klima Indiens schon lange zu Grunde gegangen sein. Der indische Geist hatte kein Vertrauen zu dem Bisschen Unsterblichkeit, das die Könige von Ägypten und Babylon so hoch schätzten und sich durch ihre staunenerregenden Bauten zu sichern trachteten. Der Hindu fühlte sich immer als einen bloßen Fremdling auf Erden, einen Gast in fremdem Lande, und die Idee, seinem Namen und Ruhme auf ein paar Tausend Jahre mit Ziegel und Mörtel Dauer zu verleihen, kam ihm nie in den Sinn, bevor er ihn von Ausländern kennen gelernt hatte.

Aber wenn die Arier in Indien uns keine Steine zurückgelassen haben, sie haben uns Brot hinterlassen — Gedanken uns davon zu nähren, Rätsel zu lösen, Lehren zu lernen, derart, wie wir sie sonst nirgends finden.

Bedeutung des Wortes Veda.

Wir nennen das, was sie uns hinterlassen haben, Veda. Was bedeutet nun Veda? Es bedeutet »Wissen«, und es ist Buchstabe für Buchstabe dasselbe Wort wie griechisch οἶδα, d. i. ϝοῖδα, nur dass Veda ein Nomen ist, οἶδα dagegen ein Verb. Aber auch das Verb ist im Sanskrit vorhanden, und wie wir im Griechischen zu lernen haben, dass οἶδα ein Perfekt mit der Bedeutung des Präsens ist, so haben wir im Sanskrit zu lernen, dass veda ein Perfekt ist, aber bedeutet »ich weiß«.

Ist das ein bloßer Zufall, ein bloßes Zusammentreffen? Sicherlich nicht. Es ist eine der unscheinbaren Thatsachen

der Sprachwissenschaft, die uns mehr als ganze Bände lehren können. Diese Ähnlichkeit, oder vielmehr diese Identität von Sanskrit veda *und griechisch* οἶδα *nagelt mit der Kraft eines* hydraulischen Hammers die ursprüngliche Einheit der Griechisch und Sanskrit Redenden fest. Wenn fertiges Sanskrit 1500 v. Chr. gesprochen wurde, und wenn fertiges Griechisch um dieselbe Zeit gesprochen wurde, dann müssen diese beiden Sprach-Ströme, die schon damals sich so weit von einander entfernt hatten, dass nicht ein einziges Wort in denselben genau dasselbe war, dass Homer und Vasish*th*a für einander vollkommen unverständlich gewesen sein würden, diese beiden Sprachströme müssen, sage ich, einmal einen einzigen Strom gebildet haben, und in jenem einen Strome muss dieses sogenannte unregelmäßige Perfectum ein für alle Mal geschaffen worden sein. Keine andere Erklärung ist möglich für die einfache Gleichung veda = οἶδα.

Aber dieses Perfectum veda und οἶδα, mit der Bedeutung des Praesens, kann uns auch noch eine andere Lehre geben, nämlich die, dass jene alten Sprachformer dieselbe, sei es richtige oder falsche, Ansicht von dem Wesen menschlichen Wissens hatten wie Locke. Wenn er sagte: *Nihil in intellectu quod non ante fuerit in sensu*, so drückten sie »ich weiß« aus durch »Ich habe gesehn« — wobei die einzige Ausnahme-Klausel in dem darin liegenden *Ich* bestand, welches das darstellen mag, was Leibniz hinzufügte: *nihil*, *nisi intellectus*.

Aber es wird jetzt Zeit zu fragen, was dieser Veda in Wirklichkeit ist. Der Veda ist solch eine Macht geworden, nicht nur in der Linguistik, sondern in allen antiquarischen, religiösen und philosophischen Forschungen, dass kein ehrlicher Forscher sich mit einer unklaren Idee vom Wesen des Veda zufriedengeben kann. Ich fürchte, ein eingehenderer Überblick über die vedische Litteratur wird etwas langweilig werden, aber für einen wahren Religionsforscher ist die Kenntnis davon absolut unerlässlich.

Der Rigveda, der einzige wahre Veda.

Es ist Brauch gewesen, von drei oder selbst von vier Vedas zu sprechen, nämlich vom Rig-veda, Ya*g*ur-veda, Sâma-veda, denen der Atharva-veda als der vierte zugefügt worden ist. Obwohl das nun vom indischen Gesichtspunkt aus vollkommen richtig ist, so kann doch vom geschichtlichen Standpunkt aus Nichts mehr irre führen. Vom geschichtlichen Standpunkt aus betrachtet giebt es nur *einen* wahren Veda, den Rigveda, und wenn wir sagen »der Rigveda«, so meinen wir nur die Rigveda-sa*m*hitâ, die Hymnensammlung, und Nichts Anderes. Wenn wir vom Veda als dem Repräsentanten der ältesten Phase von Denken und Sprache, die dem Historiker auf arischem Boden zugänglich ist, reden, so dürfen wir nach dieser Phase des Denkens nicht in dem sogenannten Ya*g*urveda und Sâmaveda suchen, sondern nur in den Hymnen des Rigveda, zu denen möglicher Weise einige volkstümliche Verse, die im Atharvaveda gesammelt sind, hinzuzufügen sein werden. Wenn ich also vom Veda im Allgemeinen spreche, wenn ich an den Veda als die Grundlage der Sprachwissenschaft, der Mythologie und Religion appelliere, so ist stets der Rigveda gemeint, der Veda der heiligen Hymnen, die den alten Bewohnern des Landes der Sieben Flüsse angehörten.

Brahmanische Ansicht von den Vedas.

Um zu erklären, wie die Konfusion von Rigveda und den anderen sogenannten Veden entstand, muss ich Ihnen die Ansicht auseinandersetzen, welche die Brahmanen selbst von ihrer alten heiligen Litteratur haben.

Nach ihnen giebt es drei Vedas (trayî vidyâ), oder, nach späteren Autoritäten, vier, den Rigveda, Ya*g*urveda, Sâmaveda und, als vierten, den Atharvaveda.

Jeder von diesen Veden, wie wir sie jetzt besitzen, besteht aus zwei Teilen, genannt Sa*m*hitâ und Brâhma*n*a.

Die Sa*m*hitâs, wörtlich Sammlungen, bestehen aus Mantras oder metrischen Kompositionen, die Brâhma*n*as sind in Prosa verfasst.

Der Rigveda.

Lassen Sie uns mit dem Rigveda beginnen. *Rig*, welches eine Modifikation von *rik* ist, bedeutet einen Vers, ursprünglich einen Preisvers, denn die Wurzel ark hat in einer ihrer Verzweigungen den Sinn von preisen, verherrlichen, angenommen. Hiervon auch arka, ein Preislied.

Die Sa*m*hitâ des Rigveda, wie wir sie in unseren Mss. finden, ist eine große Sammlung von Hymnen, hauptsächlich, aber nicht ausschließlich, religiösen Charakters. Sie ist in Wirklichkeit eine Sammlung von Sammlungen, denn sie besteht aus zehn sogenannten Ma*nd*alas, wörtlich Kreisen oder Sphären, und jedes dieser Ma*nd*alas bildet für sich selbst eine selbständige Sammlung und gehörte ursprünglich einer oder der anderen der großen vedischen Familien an.

Die zehn Ma*nd*alas.

Wir können einen Unterschied machen zwischen den Ma*nd*alas II bis VII, die deutlich Ma*nd*alas sind, welche bestimmten Familien gehören, und den übrigen vier Ma*nd*alas, welche weniger deutlich das Eigentum von vedischen Familien sind.

So gehört das zweite Ma*nd*ala der Familie des G*ri*tsamada (Bhârgava),
das dritte der des Vi*s*vâmitra,
das vierte ,, ,, Vâmadeva (Gautama),
das fünfte ,, ,, Atri,
das sechste ,, ,, Bharadvâ*g*a,
das siebente ,, ,, Vasish*th*a.

Das erste Ma*nd*ala wird keiner Familie besonders zugeschrieben, sondern wird von den einheimischen Autoritäten genannt das Ma*nd*ala der *S*atar*k*ins, d. h. der Dichter, die

je ungefähr hundert Verse zu diesem Buche beisteuerten. Das achte Ma*nd*ala enthält eine große Anzahl von Hymnen, die in einem eigentümlichen Metrum abgefasst sind, Pragâthas genannt.

Während das achte Ma*nd*ala hauptsächlich nach Maßgabe der Übereinstimmung des Metrums gesammelt zu sein scheint, so sollte das neunte offenbar Hymnen umfassen, die an ein und dieselbe Gottheit, nämlich an Soma, gerichtet sind.

Die Familien, die in erster Linie zu diesen drei Büchern, dem ersten, achten und neunten, beisteuerten, sind die Kâ*n*vas und Âṅgirasas, obgleich andere Familien nicht ausgeschlossen sind.

Das zehnte Buch schließlich scheint Alles, was von vedischer Poesie noch übrig war, zu enthalten. Es heißt das Ma*nd*ala der langen und kurzen oder der gemischten Hymnen. Auch die Dichter scheinen ungesondert allen alten vedischen Familien anzugehören.

Es war auf Grund dieser Thatsachen sehr natürlich, anzunehmen, dass die sechs Familien-Ma*nd*alas, II bis VII, die ältesten Sammlungen waren, dass darauf das achte und neunte Ma*nd*ala folgte, von denen jedes seinen unterscheidenden Charakter und Zweck hat, und dass schließlich das erste und zehnte Ma*nd*ala angefügt wurde, die die letzte Nachlese der alten Sammler enthalten.

Methode in der Sammlung der zehn Ma*nd*alas.

Wenn wir aber den Charakter der zehn Ma*nd*alas genauer prüfen, werden wir finden, dass eine solche Theorie sich schwerlich rechtfertigen lässt. Es ist deutlich ein und dasselbe System, nach welchem jedes einzelne dieser zehn Bücher gesammelt worden ist. Es ist nicht zufällig, wie ich vor langer Zeit hervorhob[1], dass in jedem dieser Ma*nd*alas,

1) Rigveda-Sanhita, translation, vol. I, p. XXV.

ausgenommen das achte [1]) und neunte, die ersten Hymnen die an Agni gerichteten sind, und dass auf diese an Indra gerichtete Hymnen folgen. Die einheimischen Veda-Forscher waren sich über diese Thatsache vollkommen klar, und wir können sie nur mit der Annahme erklären, dass die Sammlung aller, oder wenigstens von acht Maṇḍalas unter dem Einfluss desselben Geistes durchgeführt wurde.

Ein anderer Zug, der verschiedenen von den Ma*nd*alas gemeinsam ist [2]), ist eine gewisse arithmetische Reihenfolge der Hymnen. Hier muss ich zunächst erwähnen, dass jedes Ma*nd*ala in eine Anzahl Anuvâkas, d. h. Recitationen oder Kapitel, eingeteilt ist. In vielen dieser Anuvâkas folgen die Hymnen einander nach der abnehmenden Verszahl. Diese Thatsache wahrzunehmen kann kein Mensch umhin, der einen Blick auf den am Ende meiner Rigveda-Ausgabe gedruckten tabellarischen Index wirft. Aber die Häufigkeit, mit der dieses Gesetz durchbrochen war, hinderte die meisten Gelehrten, die wichtige Lehre daraus zu ziehen, die, glaube ich, Professor Grassmann zuerst daraus zog, dass nämlich, wenn diese Regel durchbrochen ist, stets ein Grund dafür vorhanden gewesen sein muss. Als Hauptgrund gilt der, dass die Hymnen, welche die Regel durchbrechen, spätere Hinzufügungen waren, und dass in einigen Fällen kürzere Hymnen am Ende eines Anuvâka fälschlich zu einem großen Hymnus vereinigt worden sind. Das ist eine höchst nützliche Lehre für kritische Zwecke gewesen [3]), obgleich in

---

1) Das achte Ma*nd*ala beginnt mit Hymnen an Indra, nicht, wie Prof. Weber behauptet, mit Hymnen an Agni. Das zehnte Ma*nd*ala beginnt mit Hymnen an Agni.

2) Vgl. Delbrück in der *Jenaer Litteraturzeitung*, 1875, S. 867.

3) Dies ist, wie Delbrück, Grassmann und Andere gezeigt haben, beim siebenten Ma*nd*ala sehr deutlich. Da werden die Hymnen, die an jede einzelne Gottheit gerichtet sind, in regelmäßiger Reihenfolge kleiner, ausgenommen am Ende einer jeden Gruppe.

1) Hymnen an Agni, regelmäßig 1—14, unregelmäßig 15—17,
2) „ „ Indra, „ 18—30, „ 31—33,
3) „ „ die Visve, „ 34—54, „ 55,

einigen Fällen das Messer der operirenden Kritiker mit zu großer Kühnheit gehandhabt worden sein mag.

Es giebt aber manche Characteristica, die alle Ma*nd*alas insgemein teilen, und die die Geltung eines gemeinsamen Systems bei den Sammlern beweisen. Die Sammler waren offenbar von dem Gedanken durchdrungen, dass jeder Hymnus einen Dichter haben und dass jeder Dichter einer bestimmten Familie angehören müsste. In manchen Fällen ist es ganz augenscheinlich, dass diese Namen der Phantasie entsprangen; doch in keinem der Ma*nd*alas finden wir einen Hymnus ohne die Namen des Dichters und der Gottheit. Dass Hymnen an dieselbe Gottheit gewöhnlich nebeneinander gestellt wurden, haben wir schon gesehen. Es zeigt sich auch dieselbe Tendenz, Hymnen von denselben Dichtern zusammenzustellen. Auch kann kein Zweifel sein, dass dieselbe allgemeine Theorie mit Rücksicht auf das Metrum von den Kompilatoren aller zehn Maṇḍalas angenommen worden war.

Es scheint mir auf Grund dieser Thatsachen ganz klar, dass wir eine Periode, mag es auch nur eine von einer oder zwei Generationen sein, zugeben müssen, während der einige Personen sich dahin einigten, die heilige Poesie, die in sechs der hervorragendsten Brahmanen-Familien aufbewahrt worden war, zu sammeln, dass dieselben Personen oder ihre unmittelbaren Nachfolger auch die vier anderen Sammlungen beaufsichtigten, die im achten, neunten, ersten und zehnten Ma*nd*ala enthalten sind, und dass in dieser Weise eine große Sammlung, die Rigveda-sa*m*hitâ, zu Ende geführt ward. Die ganze Hymnensammlung wird manchmal D â *s* a t a y î genannt, d. h. aus zehn Teilen bestehend, gewissermaßen der D e c a m e r o n e. D â *s* a t a y a ist ein Adjektiv und bedeutet »was zu den zehn Ma*nd*alas gehört«.

---

4) Hymnen an die Marutas, regelmäßig 56—58, unregelmäßig 59,
5) ,, ,, Sûrya, die Marutas und Varu*n*a, regelmäßig 60—65, unregelmäßig 66,
6) ,, ,, die A*s*vinau, regelmäßig 67—73, unregelmäßig 74,
7) ,, ,, Ushas, ,, 75—80, ,, 81.

Anzahl der Hymnen.

Diese Sammlung, wie wir sie jetzt besitzen, überliefert in der Schule der *S*âkalas, besteht aus 1017 Hymnen (Mantras oder Sûktas), während in der Schule der Bâshkalas ihre Anzahl 1025 betrug. Außerdem sind elf Hymnen vorhanden, genannt die Vâlakhilya-Hymnen[1]), die am Ende des sechsten Anuvâka des achten Ma*nd*ala angefügt sind. Wenn wir diese mit den 1017 Hymnen der *S*âkalas zusammenzählen, gewinnen wir eine Totalsumme von 1028 vedischen Hymnen. Es sind noch andere unechte Hymnen vorhanden, Khilas genannt, aber sie werden nicht mit den Hymnen der Sa*m*hitâ gezählt.

Die Prâti*s*âkhyas.

Diese 1028 Hymnen wurden bald der Gegenstand eines höchst eingehenden Studiums, einer Art von masoretischer Exegese. Sie waren auswendig zu lernen, und ihre genaue Aussprache wurde mit der größten Sorgfalt in Werken festgelegt, die Prâti*s*âkhyas heißen[2]). Das Datum dieser Prâti*s*âkhyas ist mit aller in solchen Fragen erreichbaren Wahrscheinlichkeit etwa auf das fünfte oder sechste Jahrhundert v. Chr. festgesetzt worden. Sie sind sicherlich älter

1) Es kann kein Zweifel sein, dass diese elf Hymnen in späterer Zeit zugefügt wurden und dass sie vorher als eine besondere Sammlung existiert hatten. Das wird am besten bewiesen durch den Umstand, dass sie nur Galitas aus ihnen selbst zulassen, ausgenommen in einem zweifelhaften Falle, tam tvâ vayam.

2) Die Prâti*s*âkhyas bilden eins der sechs Vedângas, nämlich die *S*ikshâ. Goldstücker leugnete es, aber er wird widerlegt durch das *R*ik-prâti*s*âkhya selbst, welches S. 827 sagt, dass es ist k*r*itsna*m* vedângam anindyam ârsham, »ein vollständiges Vedânga, fehlerlos und kanonisch«. Das zuerst publicierte Prâti*s*âkhya war das des Rigveda (1856—69). Es giebt außerdem zwei Prâti*s*âkhya des Ya*g*urveda, eins für die Vâ*g*asaneyisa*m*hitâ, das andere für die Taittirîya, und das Atharvaprâti*s*âkhya. Ein Sâmaprâti*s*âkhya ist von Satyavrata Sâma*s*rami in der Ushâ, vol. I, No. 3 fg. veröffentlicht.

als der große Grammatiker Pâ*n*ini, der *verbatim* aus dem zur *S*âkala-Schule des Rigveda gehörigen Prâti*s*âkhya citiert[1].

Datum des Prâtisâkhya.

In diesem Prâti*s*âkhya haben wir einen deutlichen Beweis, dass der Autor desselben, der gewöhnlich *S*aunaka genannt wird, unsere aus zehn Ma*nd*alas bestehende Hymnensammlung kannte. Er spricht von dâ*s*atayî[2]-Versen, d. h. Versen, die sich in den zehn Ma*nd*alas finden. Er citiert wirklich eine Stelle als aus dem zehnten Ma*nd*ala herrührend (Sûtra 313)[3]. In der That setzen seine verschiedenen Regeln nicht nur die Sammlung der zehn Ma*nd*alas, sondern auch die sorgfältige Zusammenstellung der Hymnen in jedem Ma*nd*ala, so wie wir sie jetzt besitzen, voraus. So, und nur so, ist er imstande zu sagen, wie er es thut, dass ein gewisser Vers (I, 133, 6) der längste und ein anderer (VI, 45, 29) der kürzeste unter allen Versen der zehn Ma*nd*alas ist.

Er geht selbst noch weiter, und er zeigt sich so sicher darüber, dass jeder Konsonant und Vokal des ganzen Textes der zehn Ma*nd*alas an seinem richtigen Platze steht, dass er (S. 309) mit vollkommener Sicherheit und mit vollkommener Richtigkeit sagen kann, dass z. B. Composita, die mit den Worten varu*n*a und vrata enden, ihren letzten Vokal verkürzen, wenn ein Konsonant oder Halbvokal folgt, und zwar durchgehend im ganzen Rigveda, ausgenommen in dreizehn Hymnen, die dem Medhâtithi[4]) zugeschrieben werden (I, 12: I, 24).

1) Siehe Anhang V.

2) Rigveda-prâti*s*âkhya, 997, *g*yesh*th*â dâ*s*atayîshu *rik*âm, der längste von den Versen unter den Dâ*s*atayîs. Ich glaubte, dass Dâ*s*atayî hier etwa als ein Name für Ma*nd*ala gemeint sein sollte, weil der Text *rik*âm, nicht *ri*kshu hat. Siehe aber Sûtras 946 und 993.

3) Der Terminus technicus Ma*nd*ala begegnet zuerst im Aitareya-âra*n*yaka und in den G*ri*hyasûtras.

Siehe Anhang VI.

Eingehende Sorgfalt des Prâtisâkhya.

Solche Angaben treten uns wieder und immer wieder entgegen und lassen uns nicht im Zweifel, dass nach der Zeit der Prâtisâkhyas nicht ein einziger Hymnus unserer Sammlung hätte hinzugefügt, noch auch eine einzige Zeile hätte geändert werden können.

Dies ist ein höchst wichtiger Umstand, denn wenn unsere Beweisgründe nicht umgestoßen werden können, besitzen wir nun die Gewissheit, dass die masoretischen Studien des sechsten und fünften Jahrhunderts v. Chr. die Existenz nicht nur der vedischen Hymnen im Allgemeinen, sondern auch unserer Sammlung dieser Hymnen in zehn Ma*nd*alas voraussetzen, ja sogar fordern, und nicht nur von unserer Sammlung in zehn Ma*nd*alas, sondern von jedem Hymnus genau an der Stelle, wo wir ihn jetzt finden, mit jedem Wort am richtigen Platze, ja mit jedem verlängerten oder verkürzten Vokal, genau wie sie in unseren Mss. verlängert oder verkürzt sind. Das bedeutet, dass der Text genau so, wie wir ihn in Mss. besitzen, die nicht älter als etwa 500 Jahre sind, um 500 v. Chr. Gegenstand der eingehendsten scholastischen Studien geworden war.

Die Anukrama*n*îs des *S*aunaka.

Und jetzt können wir einen weiteren Schritt vorwärts thun. Derselbe Autor, *S*aunaka, dem die Verfasserschaft von einem Prâtisâkhya zugeschrieben wird, wird auch als Verfasser von gewissen *indices* zum Rigveda erwähnt, die Anukrama*n*îs heißen, wörtlich: Nachschreitungen. Diese indices enthalten die Zahl der Ma*nd*alas, der Anuvâkas und der Hymnen, die Namen der Autoren und Gottheiten und die Metren.

Die meisten dieser einzelnen indices sind uns aufbewahrt worden, oder sie existierten wenigstens noch zur Zeit von Sâya*n*a, im vierzehnten Jahrhundert. Sie wurden aber durch

den umfassenderen index des Kâtyâyana, die Sarvânukramanî, überholt. Diese indices setzen wiederum den Text der zehn Ma*n*d*alas in allen seinen wichtigen Zügen genau so voraus, wie wir ihn jetzt besitzen, und setzen uns so in den Stand zu sagen, dass die Brücke unserer Beweisführung eine Spannweite von mehr als zwei Tausend Jahren hat und uns landen lässt um 500 v. Chr. in den Brahmanen-Schulen, den sogenannten Parishads, wo wir Lehrer und Schüler genau denselben Veda auswendig lernen sehen, den wir gegenwärtig studieren.

Zahl der Verse des Rigveda.

Wir sahen, dass nach der Berechnung jener alten Gelehrten die Rigveda-sa*m*hitâ damals so wie jetzt aus zehn Ma*nd*alas, fünfundachtzig Anuvâkas und 1028 Sûktas oder Hymnen bestand. Aber sie gingen weiter in ihren Berechnungen und zählten 10 402 Verse [1], 153 826 Worte, 432 000 Silben. Diese Berechnungen, muss ich gestehen, sind noch nicht kontrolliert worden, ausgenommen die der Verse, und hier findet sich eine Abweichung, aber nur eine geringe. Im Durchschnitt indessen kann man sagen, dass ein Hymnus aus zehn Versen besteht, so dass die Zahl von 10 402 Versen für 1028 Hymnen nicht sehr falsch sein kann.

Das wird Ihnen eine Idee von der Ausdehnung des wirklichen Veda, der Rigveda-sa*m*hitâ, geben. Wenn wir die Länge der vedischen Verse in Rechnung ziehen im Vergleich mit dem griechischen Hexameter, so kann man sagen, dass der Rigveda annähernd ebensoviel enthält wie die Ilias und Odyssee zusammengenommen.

Das ist Alles, was wir haben und jemals haben werden für das Studium jener alten Periode in der Geschichte des arischen Stammes, die in Sprache, Mythologie und Religion der homerischen Periode, bisher der ältesten bekannten Periode in der Geschichte unseres Stammes, voraufgeht.

1) Siehe Anhang VII.

Der Sâmaveda.

Wenn der ganze übrige Rest der sogenannten vedischen Litteratur verloren gegangen wäre, würden wir darum nicht um soviel ärmer gewesen sein. Für den Erforscher der Geschichte der Sanskrit-Litteratur sind die übrigen sogenannten Vedas zweifellos von sehr hohem Interesse, da sie das Bindeglied zwischen der alten vedischen Periode und der späteren Sanskrit-Litteratur bilden. Aber in den Augen des Universal-Historikers halten sie den Vergleich nicht aus mit dem, was wirklich einzig in der Litteratur der ganzen Welt dasteht, mit den Hymnen des Rigveda.

Welches sind nun die anderen sogenannten Vedas?

Das, was die Sâmaveda-sa*m*hitâ genannt wird, ist nicht mehr als eine Kompilation von Versen, die im Rigveda enthalten sind, welche bei gewissen Opfern zu singen und nicht einfach wie die Hymnen des Rigveda zu recitieren waren. Sâman bedeutet Melodie. Sehr oft werden einzelne Verse aus dem Hymnus genommen, dem sie ursprünglich angehörten, um bei gewissen Opfern zusammen gesungen zu werden. Unter den 1549 Versen des Sâmaveda sind nur achtundsiebzig [1], die in unserem Rigveda-Text nicht gefunden worden sind. Alle übrigen sind einfach dieselben, wie wir sie im Rigveda finden, mit geringfügigen Variationen, welche die verschiedenen Lesarten verschiedener Recensionen (*s*âkhâ), aber durchaus nicht, wie einmal angenommen wurde [2], einen älteren Text repräsentieren.

Der Ya*g*urveda.

Was wir die Ya*g*urveda-sa*m*hitâ nennen, ist eine Sammlung von Versen und Opferformeln, für den Gebrauch

1) Siehe Ludwig, Rigveda, III, pp. 419—426. Aufrecht, Rigveda, 2. Auflage, Band II, p. XLV.

2) Dieser Gedanke von Prof. Weber ist genügend widerlegt worden von Burnell, Ârsheya-brâhma*n*a, p. XVI, und von Aufrecht, Rigveda, 2. Aufl., p. XXXVII.

des Priesters bestimmt, der während der Ausübung des Opfers diese Verse und Formeln zu murmeln hatte. Ya*g*us[1] ist der Name für diese Opferformeln, wie ya*g*ña der Name für das Opfer ist.

Was ist nun der Unterschied zwischen der Sammlung der Rigveda-Hymnen und den zwei Sammlungen der Hymnen des Ya*g*urveda und Sâmaveda?

Die Sammlung der Hymnen des Rigveda bezeichnet ein historisches Ereignis gleich der abschließenden Sammlung der Bücher des alten Testaments. Sie ging hervor aus dem Wunsch, die heilige Poesie, die das Eigentum gewisser Familien war, vor dem Untergang zu bewahren, um sie als ein Ganzes von Generation zu Generation zu vererben.

Die *Kh*andas- oder Mantra-Periode.

Ich habe früher die Periode, während der die im Rigveda gesammelten Hymnen ursprünglich verfasst wurden, die *Kh*andas-Periode genannt, da *kh*andas einer der ältesten Namen für diese heiligen Verse ist, und ich habe sie von der Periode zu unterscheiden gesucht, in welcher diese Verse gesammelt und als Ganzes studiert wurden, und die ich die Mantra-Periode nannte, da mantra der technische Name für diese Hymnen ist. Aber spätere Untersuchungen haben mich überzeugt, dass mit Rücksicht auf den Rigveda die Mantra-Periode einfach das Ende der *Kh*andas-Periode darstellt, während es mit Rücksicht auf den Ya*g*urveda und Sâmaveda jetzt klar geworden ist, dass es da überhaupt niemals eine Mantra-Periode gegeben hat, sondern dass

1) Die Unterscheidung von *rik*, sâman und ya*g*us ist deutlich ausgesprochen im Aitareya-âra*n*yaka, II, 3, 6, 8: »Ein *rik*-Vers, eine gâthâ, eine kumbyâ (ein moralischer Spruch) werden gemessen (metrisch). Eine Ya*g*us-Zeile, eine Anrufung (nigada), und allgemeine Bemerkungen, diese werden nicht gemessen. Ein Sâman oder irgend ein Teil desselben (gesh*n*a, d. i. parvan) ist musikalisch«.

sogar die erste Sammlung dieser Hymnen und Formeln einer späteren Periode angehört, derjenigen der prosaischen Brâhma*n*as, und dass sie sicherlich nicht dieser Periode voranging.

Die Prosa-Brâhma*n*as.

Ich erwähnte vorhin, dass nach indischen Autoritäten jeder Veda aus einer Sammlung von Hymnen, Sa*m*hitâ, und aus einem Brâhma*n*a besteht. Diese Brâhma*n*as sind die ältesten Proben von Prosa-Litteratur in Indien, die wir besitzen, und ihr Zweck war, das künstliche Opfersystem zu beschreiben, das unter den Brahmanen sich herausgebildet hatte, und zu zeigen, wie die Hymnen oder Hymnen-Teile bei jedem Opfer anzuwenden waren.

Für die Ausübung dieser Opfer, besonders der großen Opfer, waren drei gesonderte Priesterklassen erforderlich. Eine Klasse hatte die Hantierung auszuführen, die sehr bedeutend war, die Reinigung des Opferplatzes, die Errichtung von Altären, das Feueranzünden, die Vorbereitung der Opfer etc. Sie hießen Adhvaryus, die handelnden Priester, und ihre Pflichten waren, untermischt mit endlosen Spekulationen, in den Brâhma*n*as der Adhvaryus beschrieben. Dieselben bildeten die Brâhma*n*as des Ya*g*urveda.

Eine andere Priesterklasse hatte zu singen. Sie hießen Udgât*ri*s, die singenden Priester, und ihre besonderen Pflichten waren in derselben Weise beschrieben in den Brâhma*n*as der Udgât*ri*s, oder, wie sie auch heißen, der *Kh*andogas, d. h. der *Kh*andas-Sänger. Diese bildeten die Brâhma*n*as des Sâmaveda.

Eine dritte Priesterklasse hatte bestimmte Hymnen mit der größten Korrektheit der Artikulation vorzutragen. Sie hießen Hot*ri*s, die recitierenden Priester, und ihre Pflichten waren in den Brâhma*n*as der Hot*ri*-Priester beschrieben. Dieselben bildeten die Brâhma*n*as des Rigveda.

Die Brâhma*n*as des Ya*g*urveda.

Wir können das geschichtliche Wachstum der Brâhma*n*as am besten bei den Adhvaryu-Priestern, den thatsächlichen Darbringern der Opfer, studieren.

Wir besitzen für die Adhvaryus vier alte Werke, die Erklärungen über das Opfer enthalten:

1) das Kâ*th*aka, der Schule der Ka*th*as zugehörig,
2) die Kapish*th*ala-ka*th*a-Sa*m*hitâ, der Schule der Kapish*th*ala-ka*th*as zugehörig,
3) die Maitrâya*n*î-Sa*m*hitâ, der Schule der Maitrâya*n*as zugehörig, und
4) das Taittirîyaka.

In diesen vier Werken werden die von den Adhvaryu-Priestern anzuwendenden Verse in besonderer Anordnung für jedes Opfer gegeben und sind begleitet von Prosa-Abschnitten, welche Anweisungen und allgemeine Bemerkungen enthalten.

Es wird auffallen, dass zwei derselben Sa*m*hitâs heißen, obwohl der Name Brâhma*n*as korrekter gewesen sein würde. In der That giebt es kein anderes Brâhma*n*a für die Kapish*th*ala-ka*th*as und die Maitrâya*n*îyas außer dieser sogenannten Sa*m*hitâ. Das Taittirîyaka aber liegt in zwei Teilen vor, von denen der eine Sa*m*hitâ, der andere Brâhma*n*a heißt. Aber auch hier wieder ist in Wirklichkeit kein Unterschied zwischen den beiden vorhanden, da das Brâhma*n*a einfach eine Fortsetzung und ein Anhang zur Sa*m*hitâ ist. S a *m* h i t â ist in der Anwendung auf die Maitrâya*n*îya- und die Kapish*th*ala-ka*th*a-Sa*m*hitâs im Grunde eine falsche Bezeichnung, und trotz der einheimischen Tradition wäre es weit richtiger, diese Sammlungen der Taittirîyas, Maitrâya*n*as und Kapish*th*ala-ka*th*as Brâhma*n*as zu nennen.

Nach einiger Zeit aber empfand man es als zweckmäßig für die Priester, bei Ausübung des Opfers eine besondere Sammlung der Hymnen und Opferformeln zu besitzen, und eine andere, die die Opferregeln und die erklärenden Be-

merkungen enthielt. Und so finden wir in der Schule der Vâ*g*asaneyins eine Sa*m*hitâ, die Nichts als die Hymnen, und ein Brâhma*n*a, das nur die Erklärungen enthält. In dieser Form heißt der Ya*g*urveda der Weiße Ya*g*urveda, im Gegensatz zum Schwarzen Ya*g*urveda, in dem Hymnen und Erklärungen unter einander gemischt sind. Das Brâhma*n*a des Weißen Ya*g*urveda heißt das *S*atapatha-brâhma*n*a und es liegt vor in zwei Textrecensionen, überliefert durch die zwei Schulen der Mâdhyandinas und Kâ*n*vas.

Wir sind so in den Stand gesetzt zu sehen, wie die sogenannte Sa*m*hitâ des Ya*g*urveda, die Sammlung von Versen und Formeln zum Gebrauch des Adhvaryu-Priesters, entstand. Sie existierte zuerst als Teil eines Brâhma*n*a und wurde späterhin zu Nutz und Frommen des ausübenden Priesters ausgezogen und abgetrennt. Sie folgt also in Wirklichkeit dem Brâhma*n*a, geht ihm aber nicht voraus. Sie ist nichts weiter als ein Handbuch zum Gebrauch für die Adhvaryus, die handelnden Priester, ausgezogen aus einem früheren Werk in Prosa, welches eine vollständige Beschreibung des Teiles des Opfers gab, welchen diese eine Priesterklasse, die Adhvaryus, auszuführen hatte, samt den erforderlichen Versen.

Die Brâhma*n*as des Sâmaveda.

Genau dasselbe scheint beim Sâmaveda stattgefunden zu haben. Auch hier haben wir Brâhma*n*as, wie das Tâ*nd*ya-brâhma*n*a in fünfundzwanzig Büchern, welches über den Teil des Opfers handelt, der den singenden Priestern zufiel. Mit der Zeit wurde ein Hymnenbuch für nützlich befunden, und es wurde eine Sâmaveda-sa*m*hitâ zusammengestellt, die wir noch in zwei Formen besitzen, sowohl in Gestalt von einfachen Texten (Sâmaveda-âr*k*ika), wie auch mit Unterlegung von Melodien (Grâmageyagâna, Aranyagâna) [1].

Wir werden jetzt besser imstande sein, den Unterschied

1) Siehe Anhang VIII.

zwischen der Sammlung der Rigveda-Hymnen, der Rigveda-sa*m*hitâ, und den anderen Hymnensammlungen, der Ya*g*ur-veda-sa*m*hitâ und der Sâmaveda-sa*m*hitâ, zu erkennen. Die letzteren wurden für den speciellen Zweck gewisser Priesterklassen geschaffen, und daher, soweit wir es beurteilen können, nach der Abfassung der Prosa-Brâhma*n*as zusammengestellt. Sie waren bloße Auszüge aus älteren Brâhma*n*as. Die Rigveda-sa*m*hitâ dagegen hat mit dem Opfer nichts zu thun. Es ist wahr, dass eine dritte Priesterklasse, die Hot*ri*s, gleichfalls während der Ausübung des Opfers viele von den Rigveda-Hymnen herzusagen hat. Aber es ist, so viel ich weiß, keine Sammlung vorhanden, welche diese Hymnen in der Ordnung giebt, in der sie von den Hot*ri*-Priestern zu recitieren sind. Solch eine Sammlung würde den Liederbüchern der handelnden und singenden Priester analog gewesen sein, während die Sammlung der Rigveda-Hymnen, wie wir sie besitzen, thatsächlich eine historische Sammlung ist, die, wie wir sahen, von einer Anzahl brahmanischer Familien gemeinsam ins Werk gesetzt wurde und die an und für sich für Zwecke des Opfers gänzlich wertlos war.

Das Brâhma*n*a zum Rigveda.

Es scheint, dass die Hot*ri*-Priester, die Recitierer, die gebildetsten Brahmanen waren. Es war ihre Pflicht, nicht nur die sämtlichen Rigveda-Hymnen auswendig zu können und die genau den Vorschriften entsprechende Deklamation derselben zu erlernen, sondern auch aus ihren Brâhma*n*as herauszufinden, bei welchem Teile des Opfers gewisse Hymnen und Stücke von Hymnen zu recitieren waren. Wir besitzen noch zwei von diesen Brâhma*n*as, die dem Gebrauch der recitierenden Priester dienen sollten:

1) das Aitareya-brâhma*n*a, das nach Satyavrata der *S*âkhâ der *S*âkalas angehört,
2) das Kaushîtaki-brâhma*n*a, auch *S*ânkhâyana-brâhma*n*a genannt.

Wenn in Übereinstimmung mit den Andeutungen der Brâhma*n*as die vom Hot*ri* zu recitierenden Hymnen und Verse nach der Reihenfolge der verschiedenen Opfer gesammelt und angeordnet worden wären, dann würden wir eine Rigveda-sa*m*hitâ gehabt haben, die auf gleicher Stufe mit den Sa*m*-hitâs der anderen Vedas stände. In Wirklichkeit aber steht die Rigveda-sa*m*hitâ für sich allein. Sie hatte einen davon verschiedenen, nicht rein priesterlichen Ursprung und war, soweit wir gegenwärtig urteilen können, älter, nicht jünger als die Brâhma*n*a-Periode.

Der wahre Veda.

Was ist das Resultat von alledem? Es ist dies, dass wir thatsächlich nur eine Sammlung alter Hymnen besitzen, die für sich allein die früheste Periode indischer Sprache, Mythologie und Religion repräsentiert. Diese heißt Rigveda-sa*m*hitâ und kann allein als der wahre Veda gelten.

Zwischen der Periode, die durch diese Hymnen repräsentiert wird und deren Dauer viele Jahrhunderte betragen haben mag, und der Periode, welche die Brâhma*n*a genannten Prosawerke hervorbrachte, liegt eine tiefe Kluft. Wie sie zustande kam, können wir nicht sagen, aber es ist Thatsache, dass die Verfasser der Brâhma*n*as den wahren Sinn der vedischen Hymnen oft schon vollkommen vergessen hatten. Ihre Deutungen, oder vielmehr Missdeutungen, dieser alten Hymnen sind wahrhaft staunenerregend. Ihr einziger Gedanke ist das Opfer, welches solche Ausdehnung angenommen hatte und mit solcher haarspaltenden Kleinlichkeit ausgearbeitet worden war, dass wir wohl verstehen können, wie die Brahmanen für nichts Anderes mehr Gedanken übrig hatten. Die Hymnen waren mit der Zeit ein rein untergeordneter Teil des Opfers geworden. Die richtige Lage eines Holzscheites oder eines Grashalmes im Umkreis des Opferfeuers schien von größerer Bedeutung als der Ausdruck der Dankbarkeit, die Gebete um Vergebung der Sünden oder der Preis der mächtigen

Thaten der Götter, was alles in den Hymnen ihrer Vorfahren enthalten war.

Die Brâhma*n*as der Brahmanen.

Ich denke daher, dass wir von einer Brâhma*n*a-Periode sprechen können, die auf die Periode der Hymnen folgte, und der bloße Name Brâhma*n*a-Periode würde sie genugsam charakterisieren. Der Name Brâhma*n*a hat Nichts zu thun mit brahman in dem speciellen Sinne von Gebet oder Opfer-Formel und -Ceremonie. Diese bilden nicht den hauptsächlichen oder ausschließlichen Inhalt der Brâhma*n*as. Der Name Brâhma*n*a war entweder abgeleitet von brahman, Neutrum, mit der Bedeutung Klerus oder Priesterschaft, genau wie kshatram den Adel bezeichnet, oder direkt von brahman, Nom. brahmâ, Masc., der Priester, und specieller der Aufsicht führende Priester. Denn man muss sich vor Augen halten, dass es außer den drei von mir früher erwähnten Priester-Klassen, den handelnden, singenden und recitierenden Priestern, noch eine vierte Klasse gab, die über den Fortgang des Opfers zu wachen und darauf zu sehen hatte, dass Alles richtig und in der gehörigen Ordnung gethan, gesprochen und gesungen würde. Zu diesem Zweck mussten die Priester, welche die Funktion des Brahman ausübten, auch mit den anderen Vedas bekannt sein, und besonders mit den Regeln, die in den Brâhma*n*a genannten Werken niedergelegt waren. Diese Brâhma*n*as können kaum aus einem anderen Grunde so heißen, als weil sie die Bücher des Brahman, Neutr., des Klerus ganz allgemein, oder des Brahman, Masc., des Aufsicht führenden Priesters, waren. Brâhma*n*a, der Brahmane, ist eine Ableitung von brahman, Masc.

Wir besitzen gegenwärtig nur eine beschränkte Anzahl dieser Brâhma*n*as, aber die Zahl der citierten Brâhma*n*as ist sehr groß. Wir wissen auch von zahlreichen Schulen, die demselben Brâhma*n*a, wenn auch mit geringen Abweichungen, folgten — Abweichungen, die uns unbedeutend erscheinen

mögen, die aber in den Augen der vedischen Priesterschaft sehr wichtig erschienen. Dass es alte und neue Brâhma*n*as gab, wissen wir aus unanfechtbaren Quellen des vierten Jahrhunderts v. Chr., z. B. von dem großen Grammatiker Pâ*n*ini. Wir sahen vorhin, wie die Trennung der Hymnen von den Brâhma*n*as, eine Arbeit, die dem Yâ*gñ*avalkya zugeschrieben wird, zu der Einführung eines neuen Brâhma*n*a für den Ya*g*urveda, nämlich des *S*atapatha-brâhma*n*a, Veranlassung gab, und dieses selbe Brâhma*n*a, welches dem Yâ*gñ*avalkya zugeschrieben wird, gilt als eins von denen, die nicht alt waren [1].

Das Leben in der vedischen Periode.

Man darf aber nicht annehmen, dass die Litteratur der sogenannten Brâhma*n*a-Periode das gesamte geistige oder selbst religiöse Leben Indiens repräsentierte. Der Gedanke würde schrecklich sein, dass Millionen von Menschen sich ganze Generationen hindurch von solchem Stoff, wie wir ihn in den Brâhma*n*as finden, und von nichts Anderem, genährt haben sollten. Wir können nur sagen, dass diese Brâhma*n*as für uns die einzigen stehen gebliebenen Säulen in einem weiten Ruinenfelde darstellen, aber dass sie nicht die Pfeiler der einzigen Tempel gewesen zu sein brauchen, die einstmals hier standen. Außerdem setzt jeder Tempel ein weitverzweigtes geschäftiges Leben voraus, ohne dass eine Priesterschaft sich auf das Trockene gesetzt sehen würde.

Selbst in den Hymnen des Rigveda finden wir Viel mehr als rein religiöse Gefühle. Wir finden in denselben Spuren von einem geschäftigen Leben in allen seinen Phasen, von Krieg und Frieden, Studium und Handel. So lesen wir in dem Liede IX, 112:

1) Pâ*n*. IV, 3, 105, Vârtt., IV, 2, 66, Vârtt. *History of Ancient Sanskrit Literature*, p. 329.

Lied von Handel und Geschäften.

»Verschieden fürwahr sind unsere Wünsche, verschieden die Handlungen der Menschen. Der Zimmermann sieht sich nach etwas Zerbrochenem um, der Arzt nach etwas Verrenktem, der Priester nach Einem, der Opfer bringt .... Der Schmied mit seinem dürren Reißig, mit seinen Vogelfittigen (an Stelle des Blasebalges) und seinen Steinen (Amboß) blickt Tag für Tag aus nach einem Menschen, der Gold besitzt ... Ich bin Dichter, mein Vater ist Arzt, meine Mutter dreht die Mühle; mit verschiedenem Trachten, Alle aber strebend nach Reichtum, laufen wir gleichsam Kühen nach«[1].

Lied vom Spieler.

Der nächste Hymnus, wenn er Hymnus genannt werden kann, enthält die Klagen eines Spielers. Dass das Spiel nicht eine moderne Erfindung, sondern eins der ältesten, der allgemeinsten Laster des Menschengeschlechts ist, ist deutlich erwiesen worden nicht nur aus der antiken Litteratur, sondern in gleicher Weise durch die Erforschung der Gebräuche uncivilisierter Nationen. Und doch ist es überraschend, wenn wir in diesem Liede nicht nur Würfeln und öffentlichen Spielorten, sondern auch all dem Elend begegnen, das durch den Leichtsinn eines Spielers über Weib, Mutter und Brüder gebracht wird. Einige Leute, welche das gesellschaftliche Leben der Urzeit in- und auswendig kennen, erklären ohne Zaudern, dass solche Verse nicht ursprünglich sein können. Wenn sie

1) »Nânânám vaí u na*h* dhíya*h* ví vratâ'ni *g*ánânâm;
tákshâ rish*t*ám rutám bhishák brahmâ' sunvántam i*kkh*ati...
*G*áratîbhi*h* óshadhîbhi*h* par*n*ébhi*h* *s*akunâ'nâm
kârmârá*h* á*s*mabhi*h* dyúbhi*h* híra*n*yavantam i*kkh*ati...
kârú*h* ahám, tatá*h* bhishák upalaprakshí*n*î nanâ';
nâ'nâdhiya*h* vasuyáva*h* ánu gâ'*h* iva tasthima« ...
Rigveda IX, 112, 1—3.

es beweisen wollten, würden wir uns ihnen zu höchstem Dank verpflichtet fühlen. Wie aber die Dinge liegen, müssen wir einfach Notiz davon nehmen; wir müssen abwarten und lernen.

X, 34.

1. Diese Würfel, die in der Luft an dem großen (Vibhîdaka-)Baume gewachsen sind, machen mich toll, wenn sie auf dem Brett umherrollen. Dieser Vibhîdaka scheint mir berauschend wie ein Trunk vom Soma, der auf dem Berge Mu*g*âvat gewachsen ist.

2. Sie (meine Frau) quälte mich und keifte nie, sie war hold mir und meinen Freunden. Aber ich habe diesen einziggeliebten Würfeln zu Liebe mein treues Weib verschmäht.

3. Meine Schwiegermutter hasst mich, mein Weib meidet mich, der Elende findet keinen Einzigen, der Mitleid mit ihm hat; ich sehe nicht ein, wozu ein Spieler nütze ist, er nützt ebenso wenig wie ein altes Pferd, das zum Verkauf ausgeboten wird.

4. Andere liebkosen sein Weib, während seine Schlachtrosse, die Würfel, nach Beute verlangen. Vater, Mutter und Brüder sprechen von ihm: »Wir kennen ihn nicht, führt ihn gebunden fort«.

5. Und wenn ich denke, dass ich nicht wieder mit ihnen spielen soll, dann bin ich von meinen weglaufenden Freunden verlassen. Aber wenn die braunen Würfel hingeworfen sind und ihre Stimme erschallen lassen, dann stürze ich zum Stelldichein mit ihnen wie ein liebeskrankes Mädchen.

6. Der Spieler geht zur Versammlung mit fieberndem Körper, fragend: Werde ich gewinnen? O, die Würfel durchkreuzen seinen Wunsch, seinem Widersacher übermachend Alles, was er erarbeitet hat.

7. Diese Würfel angeln, stacheln an, vernichten, quälen und setzen in Flammen. Nachdem sie ein Kinderspielzeug abgegeben haben, verderben sie den Gewinner; aber für den Spieler sind sie vollständig von Honig überzogen.

8. Ihre Schar von dreiundfünfzig spielt umher wie der strahlende Savitri, dessen Satzungen niemals gebrochen werden. Sie beugen sich nicht vor dem Zorn des Mächtigen, selbst der König beugt sich vor ihnen.

9. Sie rollen nieder, sie springen auf; obgleich sie selbst keine Hände haben, leisten sie Widerstand dem, der Hände hat. Diese spielenden[1]) Kohlen, obgleich kalt, versengen das Herz durch und durch, wenn sie auf das Brett geworfen werden.

10. Das Weib des Spielers trauert verlassen, desgleichen die Mutter des Sohnes, der hinweggegangen ist, sie weiß nicht wohin. Schuldbedrückt, zitternd, gierig nach Geld geht bei Nacht der Spieler in anderer Leute Haus.

11. Es bekümmert den Spieler, wenn er sein Weib erblickt und die Weiber Anderer und deren wohlgeordnetes Haus. Am Vormittag hat er seine braunen Rosse (die Würfel) angeschirrt; und wenn das Feuer aus ist, sinkt der Elende nieder.

12. Der der Führer von eurer großen Truppe ist, der König der Schar, der erste, zu dem erhebe ich meine zehn Finger zu schwören, — ich weise meinen Einsatz nicht zurück, — ich spreche jetzt die Wahrheit:

13. »Spiele nicht mit Würfeln, pflüge dein Feld, genieße, was du hast, und schätze es hoch. Da sind deine Kühe, o Spieler, da ist dein Weib — Dies ist es, was der edle Savitri mir gesagt hat«.

14. »Suchet euch (andere) Freunde, o Würfel, habt Erbarmen mit uns, behext uns nicht mit mächtigem Zauber. Möge sich euer Zorn und eure Feindschaft legen; möge ein Anderer in den Fallstricken der braunen Würfel liegen«.

Unabhängige Spekulation.

In den Brâhmanas, besonders in den Legenden, die allerwärts in denselben verstreut sind, erblicken wir manch einen

1) Zu lesen dîvyâh für dívyâh.

Zug von thätigem Leben, und wir sehen auf jeden Fall, dass die Brahmanen nicht das gesamte Indien ausmachten. Im Gegenteil hatte der Adel, obgleich gewillt, mit den Priestern zusammen zu arbeiten, augenscheinlich für sich neue Gedankenbahnen eröffnet und angefangen, in der religiösen Spekulation große Unabhängigkeit zu behaupten, während auch bei manchen Brahmanen sich der Wunsch geregt zu haben scheint, von der langweiligen Routine, die ihr Leben beherrschte, frei zu werden und zu stiller Beschaulichkeit sich in den Wald zurückzuziehen. Es ist sonderbar, dass in beiden Richtungen das brahmanische System so elastisch nachgab. Leute, die ihre Pflicht als Schüler und als verheiratete Männer gethan hatten, durften sich in den Wald zurückziehen, frei von fast allen religiösen Verpflichtungen, und dort mit vollkommener Freiheit über die höchsten Probleme des Lebens meditieren. An diesen philosophischen Meditationen nehmen Fürsten und Adlige aktiven Anteil, und wir hören von Königen, die die weisesten unter den Brahmanen im Wissen vom höchsten Selbst unterrichteten.

Âra*n*yakas und Upanishaden.

Alle diese späteren Phasen des Lebens finden ihren Ausdruck in den Brâhma*n*as, und besonders in den spätesten Teilen derselben, den sogenannten Âra*n*yakas und Upanishaden. Âra*n*yaka bedeutet ein Waldbuch, Upanishad[1]) ein Niedersitzen zu den Füßen eines Lehrers, um seinem Unterricht zu lauschen[2]).

1) Siehe Upanishads, translated by M. M. in den *S. B. E.*, Vol. I, p. LXXX.

2) Wir haben für den Rigveda
das Aitareya-âra*n*yaka, mit einer Upanishad,
und das Kaushîtaki-âra*n*yaka, mit einer Upanishad;
für die Taittirîya
das Taittirîya-âra*n*yaka, mit einer Upanishad;

Dauer der Brâhma*n*a-Periode.

Wie lange diese Brâhma*n*a-Periode dauerte, wie lange Zeit es in Anspruch nahm, das erstaunliche System von Opfervorschriften auszuarbeiten, und dann die erhabenen Spekulationen der Âra*n*yakas und Upanishaden, von denen man wiederum sagen kann, dass sie ihrerseits das ganze Opferwesen brach gelegt und in den Hintergrund gedrängt haben, können wir nur vermuten. Wenn wir uns bestimmen ließen durch die große Anzahl alter und neuer Autoritäten, die in den Brâhma*n*as citiert werden, und durch die langen Listen aufeinander folgender Lehrer, die in verschiedenen Schulen aufbewahrt worden sind, so würden wir sagen, dass drei oder vier Jahrhunderte schwerlich für die ganze Brâhma*n*a-Periode genügen würden. Aber die alt-indische Chronologie beruht auf wer weiß wie vielen Wenns, und gegen einen unversöhnlichen Skepticismus würden unsere Argumente von geringem Werte sein.

Der Atharvaveda.

Ehe wir aber an eine Betrachtung dieser chronologischen Fragen gehen, habe ich noch ein paar Worte über den vierten sogenannten Veda, den Atharvaveda, zu sagen.

Der Atharvaveda besitzt eine Sa*m*hitâ oder Sammlung von Versen, ein Brâhma*n*a und Sûtras wie die übrigen Vedas. Aber es ist bisher schwer zu sagen, welchem besonderen Zwecke dieser Veda dienen sollte. Einige einheimische Autoritäten behaupten, der Atharvaveda wäre speciell für den die Oberaufsicht führenden Priester, den Brahman, berechnet und

für die Vâ*g*asaneyins
das B*ri*had-âra*n*yaka, mit einer Upanishad;
für die *Kh*andogas
die *Kh*ândogya-upanishad, die dem Mantra-brâhma*n*a folgt.

Die Zahl von selbständigen Upanishaden ist sehr groß. Siehe M. M., *Sacred Books of the East*, Vol. I, p. LXVIII.

wäre deshalb Brahmaveda genannt; aber es liegt Nichts vor, was diese Ansicht bestätigen könnte. Es erscheint als bloße Vermutung, dass, weil es vier Klassen von Priestern und vier Vedas giebt, darum der vierte Veda der vierten Priesterklasse gehört haben müsse. Soweit wir heute wissen, wurden Hymnen aus dem Atharvaveda bei häuslichen Ceremonien gebraucht, bei der Geburtsfeier von Kindern, bei Hochzeiten, Begräbnissen, und ebenso bei der Königskrönung. Die meisten Verse desselben sind einfach aus dem Rigveda genommen; die übrigen, und zwar die interessantesten, enthalten alle Arten von Verwünschungen, Segen, Zaubersprüchen, Formeln zur Vertreibung von Krankheiten, Gebete um Erfolg auf Reisen oder im Spiel, und oft ganz unverständliche Zeilen zur Beschwörung. Angenommen, diese Verse wären unter dem Volke im Gebrauch gewesen, so würden sie uns einen Einblick in dessen innerste Gedanken gewähren und darum verdienen, sorgfältiger studiert zu werden, als bisher geschehen ist. Manche einheimischen Autoritäten weisen es entschieden von der Hand, den Atharvaveda als einen wirklichen Veda anzuerkennen, andere verteidigen seine Geltung mit gleich großem Eifer. Der alte Name des Atharvaveda ist Atharvângirasas, was anzuzeigen scheint, dass die Familien der Atharvans und der Angiras, oder die Atharvângiras, die ursprünglichen Sammler oder Besitzer dieses Veda waren.

Wir besitzen den Text des Atharvaveda in der Überlieferung zweier Schulen, der *S*aunakas und der Paippalâdas; aber bisher giebt es noch keine wirklich kritische Ausgabe des Textes. Ein unlängst in Indien entdeckter Kommentar ist noch nicht veröffentlicht worden.

In meiner nächsten Vorlesung werde ich Ihnen auseinanderzusetzen versuchen, wie es möglich ist, bestimmte Daten für diese große Masse vedischer Litteratur anzusetzen, die teils durch mündliche Tradition, teils in Mss. auf uns gekommen ist. Wenn Sie in Erwägung ziehen, dass die meisten dieser Mss. nicht über das fünfzehnte Jahrhundert zurückgehen, werden Sie verstehen, dass es kein leichtes Unter-

nehmen ist, eine Brücke zu spannen vom fünfzehnten Jahrhundert n. Chr. zum fünfzehnten Jahrhundert v. Chr. Und doch muss der Versuch gemacht werden, denn wenn diesen Überbleibseln einer alten Welt nicht ein historisches Datum angewiesen werden kann, möchten sie in den Augen des Historikers zu bloßen Kuriositäten herabsinken. Sie würden das, was sie allein ernster Durchforschung wert macht, ihren historischen Charakter, verlieren.

Vorlesung V.

Alter des Veda.

Genaue Kenntnis des Veda notwendig zum Studium der physischen Religion.

Es mag scheinen, als ob die Übersicht über die vedische Litteratur, die ich in meiner letzten Vorlesung Ihnen zu geben versuchte, zu viel von unserer Zeit in Anspruch genommen habe. Aber für Forschungen wie die, mit der wir uns beschäftigen, ist es absolut notwendig, ein sicheres Fundament zu legen. Man schauert förmlich zusammen, wenn man sieht, wie manche sehr hervorragende Schriftsteller in ihren Abhandlungen über den Ursprung der Mythologie und der Religion vom Veda sprechen. Zunächst hoffe ich, dass man in England Veda nicht mehr als Veeda aussprechen wird. Wie ich Ihnen früher auseinandersetzte, bedeutet Veda Wissen und kommt her von der Wurzel vid wissen, die im lateinischen *videre* vorliegt. Der Vokal von Veda ist ein Diphthong, der aus a + i besteht. Dieses a + i wird im Sanskrit e ausgesprochen, das eigentlich als ê geschrieben werden sollte. Es ist derselbe Diphthong, der dem griechischen ο + ι entspricht, z. B. in οἶδα, ich weiß, das für ϝοῖδα steht.

Zweitens ist das Wort Veda, obwohl es auf a endet, im Sanskrit kein Femininum, sondern Masculinum, und ich hoffe, dass ganz besonders französische und deutsche Schriftsteller nicht mehr von dem Veda als einer *sie* sprechen werden.

Es ist nicht zu erwarten, dass jeder Mytholog und Religionsforscher den Veda im Original liest. Aber es ist wesentlich, dass sie mehr als den Namen kennen, dass sie eine klare Idee davon haben, woraus die vedische Litteratur besteht, wie sie entstand, wann sie entstand, wo sie entstand, wie sie überliefert wurde, wann sie schriftlich aufgezeichnet wurde, wie sie zu erklären ist, was der Grund ist, warum so viel davon noch zweifelhaft und unverständlich bleibt, und warum die Gelehrten in ihren Übersetzungen schwieriger Stellen so häufig von einander abweichen. Gar kein Wissen ist besser als ein Wissen, das von sich selbst keine Rechenschaft geben kann, und ich glaube nicht, dass ein wissenschaftliches Studium der physischen Religion möglich sein würde ohne einen klaren und scharfen Begriff vom Wesen des Veda, der mit Recht die Bibel der physischen Religion genannt worden ist.

Wie ist das Datum des Veda festzustellen?

Bisher hängt die gesamte vedische Litteratur, wie ich sie Ihnen beschrieb, so zu sagen in der Luft. Es gab eine Zeit, sie ist nicht gar lange vorüber, wo die ganze Sanskrit-Litteratur, den Veda eingeschlossen, als eine Fälschung der Brahmanen hingestellt wurde. Es erschien zu albern, um wahr sein zu können, dass die Sprache Indiens ebenso vollkommen sein sollte wie Griechisch, und dass die Mythologie Griechenlands dieselben Wurzeln wie die Mythologie Indiens haben sollte. Und obwohl dieser unversöhnliche Skepticismus heutzutage nur wenige Vertreter findet, so wird das Sanskrit doch noch von vielen klassischen Gelehrten als unwillkommener Gast betrachtet, und Alles, was sich nur irgend dagegen sagen lässt, wird von Allen willkommen geheißen, die sich vor der Unbequemlichkeit fürchten, eine neue Sprache zu lernen.

Die arische Einwanderung in Indien.

Vor nicht langer Zeit stellte mein Freund, Professor Sayce, als Resultat seiner babylonischen Forschungen den

Satz auf, dass die Wanderung der Arier nach Indien nicht vor etwa 600 oder 700 v. Chr. stattgefunden haben könnte. Nun erwägen Sie, welcher vollständige Umsturz aller unserer Ansichten über die alte Geschichte der Arier im Allgemeinen und über die Entwickelung des religiösen Denkens in Indien im Speciellen die Folge gewesen sein würde, hätte diese Entdeckung aufrecht erhalten werden können. Zwischen der Einwanderung der Arier in das Land der Sieben Ströme und der Abfassung der Hymnen, die an die Flüsse des Penjâb gerichtet sind und die selbst Anspielungen auf den Ganges enthalten, muss einige Zeit verstrichen sein. Wir haben dann Raum zu schaffen für auf einander folgende Generationen von vedischen Dichtern und vedischen Fürsten, für wiederholte Sammlungen alter Hymnen, für eine Periode, die ausgefüllt wird durch die Abfassung der Brâhma*n*as, welche in Prosa geschrieben sind und in einem Dialekt, der von dem der Hymnen verschieden ist, und schließlich noch für die Entstehung der philosophischen Litteratur, die wir in den Upanishaden finden. Wenn diese Upanishaden-Litteratur, wie ich zu zeigen versucht habe, durch den Buddhismus vorausgesetzt wird, und wenn Buddha um 500 v. Chr. lebte, was wird aus der ersten Einwanderung der Arier nach Indien um 600 oder 700 v. Chr.?

Sindhu, Kattun, erwähnt 3000 v. Chr.

Aber während Professor Sayce uns keinen Beweisgrund für dieses sehr späte Datum gegeben hat, welches er dem ersten Auftreten der Arier in Indien zuweist, so hat er uns doch zur Kenntnis einiger Punkte verholfen, die, wenn sie wahr sind, beweisen würden, dass das Sanskrit wenigstens 3000 v. Chr. die Sprache Indiens gewesen sein muss.

Wir erfahren[1], dass »in der Abschrift einer alten Kleiderliste ein Artikel erwähnt wird, der im Assyro-Babylonischen

1) *Hibbert Lectures* von Sayce, p. 138.

sindhu auszusprechen ist und die zwei Ideogramme 'Zeug + vegetabilische Faser' hat. Die jetzt noch vorhandene Abschrift der Liste wurde für die Bibliothek des Assur-bani-pal hergestellt, aber die babylonische Originaltafel stammte aus viel früherer Zeit und war möglicherweise ebenso alt wie Khammuragas, d. h. sie stammte aus der Zeit um 3000 v. Chr., obgleich das nicht ganz sicher ist«.

Wenn wir nun diesen Angaben Glauben schenken und wenn, wie Professor Sayce vorschlägt, diese vegetabilische Faser Baumwolle war und von den Babyloniern sindhu genannt wurde, weil sie vom Fluss Sindhu, d. h. aus Indien kam, so würde dies die Anwesenheit von Sanskrit sprechenden Ariern in Indien wenigstens um 3000 v. Chr. beweisen.

Professor Sayce identificiert ferner das assyrisch-babylonische Wort sindhu mit dem griechischen σινδών, das bei Homer vorkommt, und er glaubt, dass das hebräische sâtin, ein leinenes Hemd, das bei Jesaias III, 23 erwähnt wird, aus dem Griechischen entlehnt wurde. Ich gestehe, ich sehe keine Ähnlichkeit, weder in der Form noch in der Bedeutung, zwischen hebräischem sâtin und griechischem σινδών, besonders, da wir im Arabischen das Wort sâtin haben, welches ein Gewand im Allgemeinen bezeichnet. Aber wenn, wie er argumentiert, die Phönizier dieses Wort von der Sindhu, dem Indus, brachten, und wenn sowohl die Griechen wie die Babylonier das Wort von den Phöniziern entlehnten, würde die Anwesenheit von Sanskrit sprechenden Ariern an den Ufern des Indus bis in ein viel entfernteres Altertum zurückreichen, als wir selbst bisher dafür anzusetzen wagten.

Es muss ebenso in Erwägung gezogen werden, dass der Kattun noch nicht in den vedischen Hymnen erwähnt wird, und auch nicht in den alten Brâhma*n*as. Er erscheint zum ersten Mal in den Sûtras (Â*s*val. *S*rauta Sûtra IX, 4) als der Name eines von karpâsa, Baumwolle, gemachten Kleides. Die anderen Namen, pi*k*u, pi*k*ula und tûla sind sicher nachvedisch. Indessen braucht ein Zeug aus vegetabilischen Stoffen nicht notwendig Kattun zu sein. Es

kann valka gewesen sein, die Rinde gewisser Bäume, die seit sehr früher Zeit in Indien zur Kleiderfabrikation verwandt wurde, während im Veda Wolle das hauptsächliche Material für die Weberei bildet[1]).

Dieser Widerspruch zwischen zwei solchen Daten wie 600 v. Chr. und 3000 v. Chr. für die Zeit der Wanderung der vedischen Arier nach Indien wird auf jeden Fall erweisen, wie notwendig es ist, jede Annäherung an die Festung der vedischen Chronologie zu überwachen, und wie wesentlich es für unsere eigenen Zwecke ist, ein für alle Mal die wirkliche Altertümlichkeit und den wirklich historischen Charakter des Veda festzustellen.

Es giebt nur wenige chronologische Notanker, die die alte Geschichte Indiens halten, und wir müssen suchen, die unsicher schwankende Veda-Litteratur an einen derselben anzuketten, so fest und sicher als wir können. Zu diesem Zweck muss ich aber zunächst noch einige Worte über eine andere Klasse litterarischer Werke sagen, welche die letzten Erzeugnisse der vedischen Zeit bilden und die uns als Klüsentaue zu dienen haben werden, um die alte Geschichte Indiens mit der *terra firma* griechischer Chronologie zu verketten.

Die Sûtras.

Wenn Sie einige der Brâhma*n*as lesen könnten, die ich Ihnen in meiner letzten Vorlesung beschrieb, so würden Sie leicht verstehen, warum sie sich selbst für die Zwecke, denen sie in erster Linie dienen sollten, schließlich als höchst nutzlos erwiesen. Ich bestreite es einem Jeden, dass man aus diesen Traktaten die richtige Durchführung eines vedischen Opfers lernen könne. Dies nun eben erklärt das Aufkommen einer neuen Litteraturgattung, dem Stil nach das gerade Gegenteil der Brâhma*n*as, in der die Darbringung derselben Opfer, die wir in den Brâhma*n*as geschildert sahen, auf die kürzeste und geschäftsmäßigste Weise auseinandergesetzt ist. Diese

1) Siehe Anhang IX.

Werke heißen Sûtra, was wörtlich *Fäden* bedeutet. Manche Stellen in den Brâhmanas, die kurze Regeln enthalten, werden mit demselben Namen benannt, und es ist ganz klar, dass diese Sûtras, obgleich selbständige Werke, ganz auf alte Brâhmanas basiert sind. Ihr Stil ist fast rätselhaft infolge seiner Künstlichkeit. Ihre Grammatik weist nur noch wenige Spuren von der vedischen Sprache auf, obwohl vedische Unregelmäßigkeiten in denselben geduldet werden, während die Sprache der Brâhmanas noch gänzlich vedisch ist und viele alten Formen enthält, selbst solche, wie sie nicht in den vedischen Hymnen vorkommen.

Die Einführung dieser neuen Litteratur-Klasse muss das Resultat von irgend einem socialen oder religiösen Umschwung gewesen sein. Der Übergang aus der lässigen Weitschweifigkeit der Brâhmanas zu der ausgeklügelten Kürze der Sûtras muss einen bestimmten Zweck gehabt haben.

Ich vermag nur an zwei Erklärungen zu denken. Es ist immerhin möglich, dass eine Kenntnis der Schreibekunst, die den Verfassern der Brâhmanas unbekannt war, Indien früher erreicht hat, als wir wissen, und dass die derselben anhaftenden Schwierigkeiten zunächst diesen fast lapidaren Stil der Sûtras hervorgebracht haben. Was gegen diese Annahme spricht, ist das Nicht-Vorhandensein irgend einer Anspielung auf die Schrift in den Sûtras selbst.

Wir sehen uns daher zu der anderen Erklärung getrieben, dass die Brahmanen selbst sich nicht mehr auf eine traditionelle Kenntnis der verschiedenen Opfer verlassen konnten, dass der Text der Brâhmanas, selbst auswendig gelernt, nicht mehr hinreichend befunden wurde, die Priester zur korrekten Erfüllung der einem jeden zustehenden Pflichten in den Stand zu setzen, und dass darum diese neuen praktischen Handbücher verfasst wurden, die keine zwecklosen Spekulationen enthalten, sondern einfach eine Skizze von den Pflichten der drei Priesterklassen, einen Leitfaden von Regeln, den die Priester auswendig lernen mussten, welche die Opfer darzubringen hatten.

Diese Sûtras heißen Kalpa-sûtras und werden in zwei Klassen eingeteilt, in *S*rauta und Smârta. *S*rauta ist abgeleitet von *s*ruti, Hören, was Offenbarung bedeutet. Smârta ist abgeleitet von sm*ri*ti, Gedächtnis, was Tradition bedeutet.

Jede Klasse von Priestern, die der handelnden, singenden und recitierenden Priester, hatte ihre eigenen Sûtras, wie sie auch ihre eigenen Brâhma*n*as und Sa*m*hitâs hatte.

Als dieser Sûtra-Stil einmal volkstümlich geworden war, wurden auch andere Gegenstände darin behandelt. Die Regeln für die Aussprache z. B., die zunächst in metrischer Form gelehrt wurden, wie im Rigveda-prâti*s*âkhya, wurden dann in die Sûtra-Form gebracht. Auch die metrischen Regeln wurden in Sûtras abgefasst, und nicht nur herrscht der Sûtra-Stil in der großen Grammatik, die Pâ*n*ini zugeschrieben wird, sondern auch die Citate aus älteren Grammatikern scheinen darzuthun, dass sie in denselben kurzen markigen Sätzen überliefert worden waren.

Die drei Litteratur-Perioden der vedischen Zeit.

Wir haben jetzt unseren Überblick über die alte Litteratur Indiens, wie sie drei verschiedene Entwickelungsstufen durchmacht, von denen jede durch ihren besonderen Stil gekennzeichnet ist, beendet. Wir sahen das vedische Sanskrit zuerst in den metrischen Hymnen des Rigveda, wir sahen es darauf in der weitschweifigen Prosa der Brâhma*n*as und wir sahen es zu allerletzt in der Zwangsjacke der Sûtras.

Wir sahen auch, dass die Sûtras das Vorhandensein der Brâhma*n*a-Litteratur voraussetzten und dass die Brâhma*n*a-Litteratur wiederum die Existenz der Hymnen und zwar in der Sammlung der Rigveda-sa*m*hitâ voraussetzte.

Wenn wir jetzt fragen, wie wir die Zeit dieser drei Perioden fixieren können, so ist es ganz klar, dass wir nicht hoffen dürfen, einen *terminus a quo* aufstellen zu können.

Ob die vedischen Hymnen 1000, oder 1500, oder 2000, oder 3000 Jahre v. Chr. verfasst wurden, wird keine Macht der Erde jemals bestimmen können.

Chronologischer *terminus ad quem.*

Es erhebt sich dann die Frage: können wir über einen *terminus ad quem* Sicherheit gewinnen, können wir die Zeit der letzten vedischen Periode, die der Sûtras, bestimmen und dann uns einen Weg zurück zu den zwei vorangehenden Litteratur-Perioden bahnen?

Sandrocottus, gestorben 291 v. Chr.

Ich glaube, dies ist möglich. Sie wissen, dass der Notanker der altindischen Chronologie das Datum des Zeitgenossen Alexanders des Gr., des Sandrocottus, ist, des *K*andragupta der indischen Geschichte. Sie mögen auch wissen, dass dieser Sandrocottus, der 291 v. Chr. starb, der Großvater des A*s*oka war, welcher von 259 bis 222 v. Chr. regierte und dessen an zahlreichen Orten Indiens auf Felsen und Säulen eingegrabene Inschriften wir besitzen. Dieser A*s*oka erwies der von Buddha gestifteten Religion Duldung oder nahm sie sogar an, und unter seiner Regierung wurde das zweite große buddhistische Konzil in Pâṭaliputra abgehalten.

Auf Grund der Nachrichten des buddhistischen Kanons, wie er auf dem Konzil unter A*s*oka festgestellt wurde, sind wir imstande, die Entstehung des Buddhismus auf etwa 500 v. Chr. und den Tod des Stifters desselben auf etwa 477 v. Chr. anzusetzen.

Diese Daten sind in den Augen des Universal-Historikers so sicher, wie wir überhaupt jemals erwarten können sie aus der vorhandenen Litteratur Indiens zu gewinnen.

Der Buddhismus, eine Reaktion gegen die vedische Religion.

Nun ist der Buddhismus nicht eine vollständig neue Religion. Im Gegenteil stellt er eine Reaktion gegen eine andere schon existierende Religion, und ganz besonders gegen einige von den überspannten Theorien der Brahmanen dar. In gewissem Sinne kann er thatsächlich eine praktische Durchführung der Theorien genannt werden, welche zum ersten Male in den Âra*n*yakas und Upanishaden verkündet worden waren. Während die Brahmanen Mitgliedern der drei obersten Kasten gestatteten, sich von der Welt zurückzuziehen, *nachdem* sie allen Pflichten der Jugend und des Mannesalters genügt hatten, erlaubten die Buddhisten Jedermann, ein Bhikshu, ein Bettelmönch, zu werden, mochte er diese voraufgehende Lehrzeit durchgemacht haben oder nicht. Anderseits beanspruchte, während die Brahmanen das Recht zu lehren sich selbst reservierten, Buddha, der zur Kaste der Adligen gehörte, dieses Recht für sich und für Alle, die »erleuchtet«, d. i. buddha, waren. Dies sind zwei wesentliche Unterscheidungspunkte zwischen Brahmanen und Buddhisten, und orthodoxe Brahmanen spielen beständig darauf an als Beweis für die Heterodoxie Buddhas.

Aber wir können nicht allein zeigen, dass der Buddhismus im Vergleich zum Brahmanismus eine Art Protestantismus war, sondern wir können auch eine Anzahl von Worten und Gedanken hervorheben, deren Emporwachsen wir in den Perioden der vedischen Litteratur beobachten können, und die von den Buddhisten in derselben Form, freilich manchmal mit einem Bedeutungswechsel, herübergenommen wurden.

Das Wort Upanishad.

Zum Beispiel kann schon der Name Upanishad nur gegen das Ende der Brâhma*n*a-Periode gebildet worden sein und floriert haben. Seine ursprüngliche Bedeutung war ein

Nieder (ni) - Sitzen (sad) zugewandt (upa) dem Lehrer[1]. Es wurde die allgemein anerkannte Bezeichnung für die Stellung des Schülers, wenn er seinem Lehrer lauschte. Es bürgerte sich dann als Bezeichnung der Lehre selbst ein und hatte schließlich die Bedeutung geheime Lehre (âdesa). In diesem Sinne, den es allmählich in der Brâhmana- und Sûtra-Periode angenommen hatte, finden wir es wieder in dem heiligen Kanon der südlichen Buddhisten gebraucht, welche upanisâ im Sinne von Geheimnis und Ursache anwenden. Auch die nördlichen Buddhisten kannten das Wort upanishad[2]. Wir können daher sicher schließen, dass dieser Name und was er bezeichnete, vor der Entstehung des Buddhismus, d. h. vor 500 v. Chr., bestanden haben muss.

Das Wort Sûtra.

Dasselbe gilt für das Wort Sûtra. Wir wissen nicht genau, warum Sûtra zur Bezeichnung jener kurzen Sätze geworden ist, in welche das scholastische Wissen der Brahmanen schließlich gebracht wurde. Aber das Wort musste die allgemeinere Bedeutung von Lehre oder Lektion angenommen haben, bevor die Buddhisten es so anwenden konnten, wie sie es thun, nämlich als Bezeichnung für die langen Predigten, welche Buddha hielt und welche in einer der drei Abteilungen ihres heiligen Kanons, dem Sutta-pi*t*aka[3], gesammelt wurden.

Ich könnte noch andere mehr oder weniger technische Worte erwähnen, die in den Brâhma*n*as und Sûtras ihre Geschichte haben und die in der Form und in der Bedeutung,

1) *S. B. E.*, Vol. I, p. LXXIX fg. Auch im Pâli kommt das Verb upa-ni-sad vor mit Bezug auf einen König und seine Freunde, die sich zu den Füßen eines Lehrers setzen. Siehe Mahâvansa, p. 82; Childers, *Pâli Dictionary*, s. v.

2) Va*g*ra*kkh*edikâ, § 16, p. 35; § 24, p. 42. Da scheint es Annäherung, Vergleich zu bedeuten.

3) Siehe Anhang X.

die sie allmählich bei den Brahmanen der vedischen Periode angenommen hatten, von den Buddhisten übernommen wurden. Aber schon diese beiden Worte Upanishad und Sûtra werden genügen, denn es ist wider alle Wahrscheinlichkeit, anzunehmen, dass solche technischen Ausdrücke wie diese zweimal und auf beiden Seiten unabhängig hätten gebildet werden können. Sie wurden von den Brahmanen gebildet und von den Buddhisten herübergenommen, freilich oft mit einer geringen Bedeutungsänderung.

Beziehung des Buddhismus zum Brahmanismus.

Wir dürfen aber nicht vergessen, dass, obgleich der Buddhismus als religiöses, sociales und philosophisches System eine Reaktion gegen den Brahmanismus bedeutet, doch ein ununterbrochener Zusammenhang zwischen den beiden besteht. Wir könnten den Kampf zwischen dem Buddhismus und der alten Religion von Indien nicht verstehen, wenn nicht die vedische Religion vorher bei jenem künstlichen und verderbten Entwickelungsstadium angelangt wäre, in dem wir sie in den Brâhma*n*as finden. Buddha selbst, wie er uns in den kanonischen Schriften der Buddhisten entgegentritt, zeigt gegen die Brahmanen im Allgemeinen keine Feindschaft, und er scheint es nicht geliebt zu haben, gegen den Brahmanismus feindlich aufzutreten. Wenn in seiner Zeit die vorherrschende Religion Indiens nur einfach in den vedischen Hymnen ihren Ausdruck gefunden hätte, so würde Buddhas Stellung gänzlich unverständlich werden. Er predigt nicht gegen die vedischen Götter. Er duldet sie in jener untergeordneten Stellung, in der sie auch von den Verfassern der Upanishaden geduldet wurden, nachdem dieselben die höhere Wahrheit vom Brahman und die Identität ihres eigenen Selbstes mit dem höchsten Selbst, dem Paramâtman, entdeckt hatten. Was er angreift, das ist das brahmanische Opfer, wie es in den Brâhma*n*as entwickelt worden war, die Ausnahmestellung, welche die Brahmanen sich für ihre Kaste anmaßten, und der An-

spruch auf göttliche Offenbarung, der für den Veda und besonders der, welcher für die Brâhma*n*as erhoben wurde. Es ist interessant zu sehen, wie ein moderner Reformator, Dayânanda Sarasvatî, eine ganz ähnliche Stellung einnimmt. Er giebt zu, dass die Hymnen des Veda göttlich inspiriert seien, aber er besteht darauf, dass die Brâhma*n*as Menschenwerk seien.

Wenn denn also schon der Ursprung der buddhistischen Reform in Indien ohne die letzte Phase der vedischen Religion unverständlich sein würde, wenn Upanishaden und Sûtras existiert haben müssen, wenn das Wort Upanishad schon zu der Bedeutung geheime Lehre hat gelangt sein müssen, ehe es in dem Sinne von Geheimnis oder Ursache, den es im Buddhismus hat, gebraucht werden konnte, und wenn das Wort Sûtra die allgemeine Bedeutung Lehre angenommen haben muss, ehe es auf Buddha's Predigten angewandt werden konnte, so haben wir einen *terminus ad quem* für unsere vedische Litteratur gefunden. Sie muss ihre definitive Gestalt vor der Geburt Buddha's, d. h. um 600 v. Chr., erreicht gehabt haben. Vor diesem Zeitpunkt müssen wir für drei ganze Litteraturperioden Raum schaffen, von denen je eine immer die andere voraussetzt.

Konstruktive Chronologie.

Hier wird unsere Chronologie zweifellos rein konstruktiv. Wir können nicht mehr auf festen Felsen bauen, sondern müssen uns begnügen, unser chronologisches Gebäude gleich den Palästen von Venedig auf Pfählen aufzuführen, die sorgfältig in die losen Sandschichten der historischen Tradition eingerammt sind. Wenn wir dann die Entstehung des Buddhismus zwischen 500 und 600 v. Chr. verlegen und einstweilen der Sûtra-Periode 200 Jahre zuweisen und der Brâhma*n*a-Periode weitere 200 Jahre, würden wir auf etwa 1000 v. Chr. als die Zeit kommen, wo die Sammlung der zehn Bücher alter Hymnen stattgefunden haben muss. Wie lange Zeit für diese Hymnen, von denen die einen in ihrem

Charakter sehr alt, die anderen sehr jung sind, zu ihrer Entstehung nötig war, werden wir zu bestimmen niemals imstande sein. Einige Gelehrte fordern 500, andere 1000 oder sogar 2000 Jahre. Das sind alles vage Vermutungen und können nichts Anderes sein. Für uns ist es genug, dass die Brâhma*n*as den Rigveda in der Form, in der wir ihn haben, selbst mit Einschluss solcher sehr späten Hymnen wie der Vâlakhilyas im achten Ma*nd*ala, voraussetzen. Es ist möglich, dass weitere kritische Untersuchungen uns in den Stand setzen werden, zwischen der gegenwärtig vorliegenden Hymnensammlung und einer älteren zu unterscheiden, auf welche unser Rigveda basiert war. Aber selbst unser Rigveda, wie er vorliegt, mit Einrechnung von jedem Ma*nd*ala und jedem Hymnus, jedem Vers und jedem Wort, muss, soweit wir gegenwärtig wissen, um 1000 v. Chr. existiert haben, und das ist mehr als sich von irgend einem Werke irgend einer anderen arischen Litteratur sagen lässt.

Wir haben so unsere Brücke von unseren eigenen Mss., sagen wir 1000 n. Chr., bis hinüber zum ersten Bogen geschlagen, der durch die gesammelten vedischen Hymnen im Jahre 1000 v. Chr. repräsentiert wird. Es ist eine Brücke, die eine sorgfältige Probe fordert. Aber ich kann ehrlich sagen, ich sehe keinen Riss in unserer chronologischen Beweisführung, und wir müssen sie für den Augenblick so lassen, wie sie ist. Aber ich würde nicht ehrlich gegen mich und gegen Andere sein, wenn ich nicht zu gleicher Zeit feststellte, dass es im Rigveda Hymnen giebt, die mich zittern machen, wenn ich aufgefordert werde, in denselben die Gedanken und die Sprache unserer Menschheit vor drei tausend Jahren zu erblicken. Und doch kann ich nicht sagen, wie sich ein Schlupfloch ausfindig machen ließe, durch welches sich verhältnismäßig moderne Hymnen in die Sammlung älterer Hymnen eingeschlichen haben könnten. Ich habe mein Bestes versucht, ein solches zu finden, aber es ist mir nicht gelungen. Vielleicht werden wir einzugestehen haben, dass am Ende unsere Ansichten darüber, was menschliche Wesen

in Indien vor 3000 Jahren gedacht haben müssen, aus unseren inneren Denkformen heraus entwickelt sind, und dass wir lernen müssen, Thatsachen zu verdauen, auch wenn sie nicht zu unserem Geschmack und zu unseren vorgefassten Meinungen passen[1].

Charakter des Veda.

Ich würde Ihnen jetzt nun gern eine Idee von dem allgemeinen Charakter der vedischen Hymnen geben, wie wir sie in der Rigveda-*sam*hitâ gesammelt und in den Brâhma*n*as, den Prâtisâkhyas, dem Nirukta und in späteren Werken kommentiert finden. Aber das ist äußerst schwer, zum Teil wegen des langen Zeitraumes, während dessen diese Hymnen verfasst wurden, zum Teil wegen der verschiedenen Familien und Lokalitäten, wo sie gesammelt wurden.

Einfachheit der vedischen Hymnen.

Die vedischen Hymnen sind oftmals als sehr einfach und primitiv hingestellt worden. Es mag sein, dass dieser einfache und primitive Charakter der vedischen Hymnen manchmal übertrieben worden ist, nicht sowohl durch Vedenforscher als durch Laien, die sich zu der Einbildung verleiten ließen, dass Etwas, was einfach und primitiv genannt würde, in Wirklichkeit dasselbe bedeutete als was nach der Ansicht der Psychologen die allerersten Bethätigungen menschlichen Denkens und menschlicher Sprache gewesen sein sollen. Sie glaubten, der Veda würde ihnen überliefern, was Adam zu Eva sprach, oder, wie wir jetzt sagen würden, was der erste menschenähnliche Affe seiner Gefährtin ins Ohr flüsterte, als sein Selbstbewusstsein zum ersten Male bei seiner Entdeckung geweckt war, dass er sich von anderen Affen durch das Fehlen des Schwanzes unterschiede, oder als er über das vorzeitige Aus-

1) Siehe Anhang XI.

fallen seiner Haare seufzte. was ihn zuletzt haarlos und nackt, als ersten *Homo sapiens*, erscheinen ließ. Diese Erwartungen sind allerdings durch die Veröffentlichung des Rigveda enttäuscht worden. Aber die Reaktion, die einsetzte, ist viel zu weit gegangen. Wir müssen jetzt hören, dass in den vedischen Hymnen nichts Einfaches und nichts Primitives liege, ja, dass diese Verse nicht mehr seien als die Machwerke von Priestern, die gewisse Akte ihrer komplicierten Opfer mit heiligen Hymnen zu begleiten wünschten.

Lassen Sie uns jeden dieser Einwürfe für sich betrachten. Wenn eine Klasse von Gelehrten behauptet. dass sie im Veda nichts Einfaches und Primitives finden, so sollten sie uns zuerst sagen, was sie unter einfach und primitiv verstehen. Wir dürfen auf jeden Fall primitiv das nennen, was nichts Vorangegangenes erfordert, und einfach, was natürlich, verständlich ist und keine Erklärung fordert. Von solchen Gedanken, behaupte ich noch ebenso nachdrücklich als je, finden wir im Rigveda mehr als in irgend einem anderen arischen oder semitischen Buche.

Ich nenne viele von den an die Morgenröte. die Sonne, den Himmel. das Feuer, die Wasser und Flüsse gerichteten Hymnen vollkommen einfach. Wenn die Devas oder sogenannten Götter einmal erkannt worden waren — und das muss, wie uns die Sprache lehrt, vor der Spaltung der Arier der Fall gewesen sein — so bedürfen wir dafür keiner Erklärung mehr, warum menschliche Wesen die Sonne am Morgen und Abend angerufen haben, sie bittend, Licht und Wärme zu bringen, wovon ihr Leben abhing, aber ihre sengenden Strahlen sich verbittend, die ihre Ernte vernichten und ihr Vieh töten könnten, und sie anflehend, wiederzukehren, wenn sie für einige Zeit verschwunden war und sie hilflos in Kälte und Finsternis zurückgelassen hatte. Auch die Mondphasen vermochten wohl in einem aufmerksamen Geiste Gedanken, die zum Ausspruch drängten, hervorzurufen, besonders da wir wissen, dass es der Mond war, der zuerst den Menschen die Zeit berechnen half, ohne die kein wohl-geregeltes sociales

Leben möglich war. Schließlich musste auch die Rückkehr der Jahreszeiten und des Jahres in gleicher Weise die Gedanken von Landleuten, Jägern oder Seeleuten auf Mächte über ihnen lenken, die ihr Leben und die Geschäfte desselben beherrschten, die aber selbst weder durch Gewalt noch durch Klugheit beherrscht werden konnten, obwohl sie, wie jene glaubten, gleich Tieren und Menschen durch freundliche Worte und freundliche Thaten sich besänftigen ließen. Auch die tiefgehende und unveränderliche Ordnung, die die ganze Natur durchdringt und aufrecht erhält, konnte selbst den oberflächlichsten Beobachtern nicht entgehen. Sie wurde von den vedischen Dichtern in der Rückkehr von Tag und Nacht, im Wechsel des Mondes, der Jahreszeiten und der Jahre wahrgenommen. Sie nannten diese Ordnung *Ri*ta, und sie begannen bald, ihre Götter als die Wächter über diese Ordnung (*ri*tapa) zu betrachten, während sie in den Stürmen und Fluten und anderen Wehen der Natur das Wirken von ihren Göttern feindlichen Gewalten argwöhnten. Die Ordnung der Natur und der Glaube an ihre Götter war in den Geistern der alten Dichter so eng verknüpft, dass einer derselben offen sagte (Rv. I 102, 2): »Sonne und Mond bewegen sich in regelmäßiger Aufeinanderfolge, in Ordnung, damit wir sehen und glauben mögen«.

Moralische Elemente.

Auch die moralische Beziehung zwischen den Menschen und den Devas oder Göttern trug in ihrem Beginn den einfachsten Charakter. Wir begegnen in den vedischen Hymnen solchen schmucklosen an ihre Götter gerichteten Sätzen, wie: »Wenn du mir Dieses giebst, werde ich dir Das geben«, oder »Da du mir Dies gegeben hast, werde ich dir Das geben«. Das war noch ein bloßer Tauschhandel zwischen Menschen und Göttern, und doch konnte die erstere Empfindung mit der Zeit sich zu einem Gebet heranbilden, die zweite zu einem Dankopfer. Zuweilen rechtet der Dichter mit den

Göttern und sagt ihnen, dass, »wenn er so reich wäre wie sie, er *nicht zugeben würde, dass seine Verehrer betteln gingen*«.

Sicher kann nichts einfacher und natürlicher sein als alles Dieses, immer vorausgesetzt, dass wir es mit Menschen zu thun haben, die eine vollkommene Sprache ausgebildet hatten, und nicht mit den berühmten oder berüchtigten fehlenden Bindegliedern zwischen Tier und Mensch.

Frühe Opfer.

Auch als die Opfer aufkamen, bestanden sie zuerst aus nichts Anderem als aus mancherlei Art Speise, die von den Menschen selbst übrig gelassen war, z. B. aus Wasser, Milch, Butter, Öl, Körnern und Beeren, die in verschiedener Weise zubereitet waren, als Klöße, Kuchen u. s w. Von Opfertieren finden wir Ziegen, Schafe, Ochsen, für spätere und größere Opfer Pferde und selbst Menschen. Es giebt dunkle Überlieferungen von Menschenopfern, aber im anerkannten Veda-Ceremoniell wird niemals ein Mensch getötet. Auch Weihrauch wird erwähnt, und bei einigen Opfern spielt ein berauschender Trank, der Soma, eine sehr hervorragende Rolle und muss bekannt gewesen sein, ehe sich die Zoroastrier vom vedischen Volke trennten, da er in beiden Religionen eine sehr hervorragende Rolle spielt.

Kindische Gedanken im Veda.

Auch fast kindische Gedanken sind sicher im Veda reichlich vorhanden. Es ist etwas lästig, kindische und absurde Gedanken sammeln zu müssen, um den primitiven und unverfälschten Charakter des Veda zu erweisen. Wenn es aber nötig ist, kann es geschehen. Die vedischen Dichter wundern sich immer wieder, wie eine schwarze oder rote Kuh weiße Milch geben könne[1]. Können wir uns etwas Primitiveres

---

1) Rv. I, 62, 9; Aufrecht, Bd. II, Vorw., S. XVII.

denken? Doch dieser Gedanke ist nicht Indien allein eigentümlich, und manche Leute dürften sich geneigt fühlen, ihn einer Periode zuzuweisen, die der arischen Spaltung voranging. Im Deutschen giebt es einen bekannten Spruch oder ein Rätsel, das Sie bis auf den heutigen Tag von Kindern hersagen hören können:

»O sagt mir doch, wie geht es zu,
Dass weiß die Milch der roten Kuh«.

Die Verwunderung der vedischen Dichter lässt sich vielleicht eher bei einem anderen Wunder entschuldigen. In I, 68, 2 lesen wir, »dass die Menschen erfreut waren über die Fähigkeit des Agni, aus einem dürren Stocke lebendig geboren werden zu können«, ất ít te vísve krátum *g*ushanta *s*úshkât yát deva *g*îvá*h* *g*ánish*th*â*h*.

Kann ferner irgend Etwas primitiver sein als die von vedischen Dichtern geäußerte Verwunderung darüber, dass die Sonne nicht vom Himmel herabfällt? So lesen wir Rv. IV, 13, 5.

»Ungestützt, nicht befestigt, wie bringt er (die Sonne) es fertig, nicht zu fallen, wenn er sich erhebt?«

Ánâyata*h* ánibaddha*h* kathấ ayám nyăṅ uttâná*h* áva padyate ná.

Andere Nationen haben sich gewundert, wie der Ocean alle Flüsse aufnehmen kann und doch niemals überfließt (Eccles. I, 7). Auch der vedische Dichter entdeckt Zeichen der großen Macht des von ihm sogenannten weisesten Wesens darin, dass

»die glänzenden sich hinein ergießenden Ströme niemals den Ocean mit Wasser füllen« (Rv. V, 85, 6).

Mein Zweck beim Citieren dieser Stellen ist einfach, das niedrigste Niveau des vedischen Denkens zu zeigen. In keiner anderen Litteratur finden wir eine Nachricht über das wahre Kindesalter der Welt, die mit denen des Veda zu vergleichen wäre. Es ist leicht, diese Äußerungen kindisch

und absurd zu nennen. Sie sind kindisch und absurd. Wenn wir aber wünschen, das frühe Jugendalter, wo nicht gar die Kindheit des Menschengeschlechts zu erforschen, wenn wir denken, dass aus diesem Studium Etwas zu gewinnen ist ebenso wie aus einer Untersuchung der verstreuten Blöcke der noch nicht geschichteten Felsen in der Geologie, dann sind selbst diese kindischen Aussprüche dem Religionsforscher willkommen, willkommen wegen der einfachen Thatsache, dass, was auch ihr absolutes chronologisches Alter sein mag, nirgends sonst Etwas sich ihnen leicht an die Seite stellen läßt.

Höhere Gedanken.

Diese kindischen Ideen, diese einfache Verwunderung über die gewöhnlichsten Vorgänge in der Natur, führten indessen bald zu höheren Gedanken. Ein Dichter fragt (Rv. X, 88, 18):

»Wie viele Feuer giebt es, wie viele Sonnen, wie viele Morgenröten und wie viele Wasser? Ich sage Dies nicht, o ihr Väter, um euch zu versuchen, ich frage euch, o Seher, um es zu wissen«.

Ein anderer sagt:

»Welches war das Holz und welches der Baum, aus dem sie Himmel und Erde gezimmert haben?«

(Rv. X, 31, 7; 81, 4). Kím svit vánam ká*h* u sá*h* v*ri*kshá*h* âsa yáta*h* dyấvâp*ri*thivî́ ni*h*-tatakshú*h*.

Oder ein ander Mal X, 81, 2:

»Welches war der Standort, auf den er sich stützte, welches war er und auf welche Weise, von dem aus der Allschöpfer, der Allsehende, die Erde schuf und den Himmel ausbreitete durch seine Macht?«

Kím svit âsît adhish*th*ấnam ârámbha*n*am katamát svit kathấ âsît, yáta*h* bhû́mim *g*anáyan vi*s*vákarmâ ví dyấm aúr*n*ot mahinấ vi*s*vá*k*akshâ*h*.

Wir sehen hier, wie schwierig es sein würde, eine Linie

zu ziehen zwischen dem, was wir kindische Art und was wir Weisheit aus dem Munde von Säuglingen nennen. Wenn es wahr ist, dass *il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule*, so dürfte es gleich wahr erscheinen, dass *il n'y a qu'un pas du ridicule au sublime.* Eine kindische Frage kann eine Antwort voll von tiefer Weisheit hervorrufen. Aber wenn man behauptet, dass wir uns im Veda vergeblich nach einfachen und primitiven Gedanken umsähen, so heißt das, eine Norm für die Einfachheit und Ursprünglichkeit aufstellen, die vielmehr für Höhlenbewohner und prähistorische Ungeheuer passen würde als für Leute, die, so lange wir sie kennen, im vollen Besitz einer der vollkommensten arischen Sprachen waren. Zweifellos liegen im Veda auch Gedanken und Gefühle vor, die im neunzehnten Jahrhundert hätten geäußert werden können. Aber das dient nur dazu, zu zeigen, über welch eine lange Periode jene alten Hymnen sich erstrecken, und wie viele verschiedene Geister darin sich widerspiegeln.

Der sacrificiale Charakter der vedischen Hymnen.

Eine andere Ansicht vom Veda, zuerst von Professor Ludwig geäußert, ist unlängst mit großem Scharfsinn von einem französischen Gelehrten, M. Bergaigne, verteidigt worden, einem Manne, dessen Tod ein ernster Verlust für unsere Forschung gewesen ist. Er vertrat die Meinung, dass alle, oder fast alle vedischen Hymnen modern, künstlich gedrechselt und hauptsächlich für die Zwecke des Opfers verfasst wären. Andere Gelehrte sind seiner Leitung gefolgt, bis es am Ende fast ein neuer Grundsatz geworden ist, dass überall in der Welt das Opfer der heiligen Poesie voraufging. Hier finden wir wieder Wahres und Unwahres in seltsamer Weise vermischt.

Es ist wohlbekannt, dass in verschiedenen Fällen gewisse Verse, die in durchaus keinem Zusammenhange mit dem Opfer stehen, geringfügig verändert wurden, um sie den Anforderungen des Opferceremoniells anzupassen. Z. B.

heißt der erste Vers des Dialogs zwischen Yama und Yamî (Rv. X, 10, 1):

ó *k*it sákhâyam sakhyâ' vav*ri*tyâm,

»Möge ich den Freund näher bringen durch Freundschaft«.

Im Sâmaveda X, 340 erscheint derselbe Vers als

â' tvâ sákhâya*h* sakhyâ' vav*ri*tyu*h*,

»Mögen die Freunde dich näher bringen durch Freundschaft«,

d. h. »Mögen die Priester den Gott zum Opfer bringen[1])«.

Dass aber viele vedischen Hymnen Anspielungen auf Opfergebräuche enthalten, kann Niemand leugnen, der irgend einmal einen Blick in den Veda geworfen hat. Einige von den Hymnen, und zwar im Allgemeinen die, welche auch aus anderen Gründen als verhältnismässig spät behandelt werden würden, setzen ein hoch entwickeltes System sacrificialer Technik voraus. Die Unterscheidung z. B. zwischen einem Vers (*rik*), einem Gesang (sâman) und einer Opferformel (ya*g*us), die Unterscheidung, auf der, wie wir sahen, die Einteilung des Veda in Rigveda, Sâmaveda und Ya*g*urveda beruht, findet sich in einem Hymnus, X, 90, aber nur da. Jedoch ist es bemerkenswert, dass dieser selbe Hymnus einer von denen ist, die am Ende eines Anuvâka stehen, und verschiedene andere Spuren seines relativ modernen Charakters enthält. Viele ähnliche Stellen, voll von sacrificialer Technik, sind im Rigveda nachgewiesen worden[2]), und sie beweisen sicher, dass, als diese Stellen verfasst wurden, das Opfer in Indien schon einen, wie es uns scheint, sehr vorgeschrittenen, oder, wenn Sie wollen, sehr heruntergekommenen und künstlichen Charakter angenommen hatte.

Aber es kommen auch andere Stellen vor, wo der

1) v. Schroeder, *Indiens Litteratur*, p. 168; Âpast. Paribh. Sûtra 129.

2) Die vollständigste Sammlung von sacrificialen Ausdrücken in den Rigveda-Hymnen findet sich in Ludwigs *Die Mantralitteratur*, 1878, S. 353—415. Bergaigne's *Religion Védique* erschien in den Jahren 1878—1883.

Dichter sagt: »Jeder, der dem Agni ein Stück Holz, eine Libation, ein Bündel Kräuter oder eine Verbeugung seines Hauptes als Opfer darbringt«, wird mit vielen Segnungen gesegnet werden (Rv. VIII, 19, 5; 102, 19).

Diese ganze Frage, die neuerdings so hitzig diskutiert worden ist, ob Opfer oder ob Gebet zuerst kommt, ob die vedischen Dichter warteten, bis das Ceremoniell vollständig ausgebildet war, ehe sie die Morgenröte, die Sonne und die Stürme anriefen, sie zu segnen, oder ob im Gegenteil ihre nur durch das Herz diktierten Gebete die Ausübung sacrificialer Akte an die Hand gaben, die zu gewissen Zeiten des Tages, des Monats oder des Jahres wiederholt wurden, diese Frage, sage ich, zu lösen ist unmöglich, weil sie, wie mir scheint, falsch gestellt ist.

»Das Opfer ist«, wie Grimm vor langer Zeit bemerkte, »nur ein Gebet, das mit Gaben dargebracht wird«. Wir hören nirgends von einem stummen Opfer. Was wir Opfer nennen, nannten die Alten einfach karma, einen Akt. Nun kann in gewissem Sinne ein einfaches Gebet, dem eine Waschung der Hände vorausgeht und das eine Neigung des Hauptes begleitet, ein karma, ein Akt, genannt werden[1]. Auf der anderen Seite kann man von einem Manne, der beim Anzünden des Feuers auf dem Herde oder beim Anlegen eines Scheites auf die rauchende Asche sein Haupt neigt (namas), seine Arme erhebt (uttânahasta*h*, Rv. VI, 16, 46) und den Namen des Agni mit einigen freundlichen Zusätzen ausruft (ya*g*us), sagen, dass er ein Preislied an den Gott des Feuers gerichtet habe. Gebet und Opfer mögen ursprünglich untrennbar gewesen sein, aber in der menschlichen Natur kommt, möchte ich behaupten, das Gebet stets zuerst, das Opfer zu zweit.

Dass die Idee des Opfers in einer sehr frühen Periode nicht existierte, können wir aus dem Umstande abnehmen,

1) Kalpa, Akt, im Plural, kommt vor Rv. IX, 9, 7.

dass es in dem gemeinsamen Lexikon der arischen Völker kein Wort dafür giebt, während Sanskrit und Zend nicht nur denselben Namen für das Opfer haben, sondern auch eine große Menge Worte mit einander teilen, die sich auf minutiöse Technik des alten Ceremoniells beziehen.

Yag, opfern.

Das gewöhnliche Wort für opfern im Sanskrit ist YAG, Zend yaz, wovon yagña, Opfer, yag-us, Opferformel, yagâmi, ich opfere, yâgya, zu verehren. Dieses yâgya ist mit griech. ἅγιος, heilig, zusammengebracht worden, obgleich das nicht sicher ist[1]). Warum yag die Bedeutung von opfern oder den Göttern geben angenommen hat, können wir nicht sagen[2]), denn es ist unmöglich, diese Wurzel auf eine andere Wurzel von allgemeinerer Bedeutung zurückzuführen.

Hu, opfern.

Eine andere Sanskrit-Wurzel, die häufig mit opfern zu übersetzen ist, ist HU. In diesem Falle können wir deutlich die ursprüngliche Bedeutung der Wurzel erkennen. Sie bezeichnete ausgießen und wurde hauptsächlich angewandt auf die Thätigkeit des ins Feuer Schüttens von Gerste, Öl und anderen Stoffen[3]). Später nahm sie eine allgemeinere Bedeutung an, jedoch nicht eine so allgemeine, um auf Tieropfer

1) Griech. ἅγος oder ἄγος bedeutet nicht Opfer, sondern vielmehr Entsühnung. Es kann nicht das Skr. âgas sein, weil im Griech. das α kurz ist.

2) Sanskrit-Theologen verbinden yag mit tyag, aufgeben, verlassen. Dafür giebt es aber keine Analogie. Die Sprachvergleicher pflegten bhag, verehren, yag an die Seite zu stellen, indem sie dem bh (bhi) und y (ni oder ti) präpositionalen Ursprung zuerkannten; das ist aber eine bloße Hypothese, die lange aufgegeben ist.

3) Al-Bîrûnî, II, p. 96.

anwendbar zu sein. Wir haben von ihr im Sanskrit havis, havya, Opfer, â-hâva, Krug, *g*uhû, Löffel, ho-*tri*, Priester, homa und âhuti, Libation. Im Griech. bedeutet χυ oder χεϝ einfach ausgießen, χύ-τρα einen irdenen Topf[1]). Θύειν, opfern, ließe sich phonetisch auf dieselbe Quelle zurückführen, aber seine Bedeutungen machen Schwierigkeit.

Sacrificiale Ausdrücke.

Ein drittes Wort für Opfer im Sanskrit ist adhvara, welches gewöhnlich, wenn ich auch zweifle, ob mit Recht, als Kompositum aus dem negativen a und dhvara, Fehler, erklärt wird. Davon kommt adhvaryu, der Name des handelnden Priesters.

Es wird häufig Nachdruck darauf gelegt, dass die Opfer-Darbringung ohne Auslassung oder frei von jedem Fehler sein müsse. Das mag die Bedeutung von heilig (englisch *holy*) erklären, das AS. *hálig* heißt, abgeleitet von *hál*, d. i. englisch *hale* und *whole*. Das griech. ἱερός, geheiligt, heilig, hatte ähnlichen Ursprung. Es ist identisch mit Skr. ishira, welches lebendig, stark, kräftig bezeichnet, eine Bedeutung, die sich noch in dem Griechisch des Homer wahrnehmen lässt, der von ἱερὸς ἰχθύς, munterer Fisch (Il. II, 407), ἱερὸν μένος, starker Mut, spricht, während im späteren Griechisch ἱερός nur heilig bedeutet und ἱερεύς Priester, ebenso wie adhvar-yu.

Das ist Alles, was wir mit Bezug auf den ursprünglichen Begriff des Opfers bei einigen der arischen Völker ausfindig

1) Aufrecht in Kuhn's *Zeitschrift*, XIV, p 268. Diese Wurzel hu, ausgießen, liegt auch vor im Lat. *futis*, Wasserkrug, und in *vasa futilia*, was Paulus, *Epit.* S. 89, richtig als *a fundendo* abgeleitet erklärt. *Futilis* im Sinne von eitel, zerfahren mag entweder gedacht worden sein als ein Mann, der immer ausschüttet, oder als ein leckes Gefäß, das kein Wasser hält. *Fundo* ist eine nasalierte Form von *fŭd* und *fud* ist eine Weiterbildung von *fu*, Skr. hu. Das gotische *giuta* bedeutet ausgießen.

machen können. Die Gleichstellung von ya*g*, opfern, mit griech. ἅζομαι, Ehrfurcht hegen, hat ihre Schwierigkeiten, wenn sie nicht ganz unmöglich ist, wegen der Bedeutungsverschiedenheit. In der That berechtigt uns Nichts zu der Annahme, dass die Idee des Opfers in unserem Sinne bei den Ariern vorgelegen habe, ehe sie sich spalteten. Der Begriff von Göttern oder devas war zweifellos vor ihrer definitiven Trennung ausgearbeitet worden. Auch Worte für metrische Sprache (*kh*andas = scandere, *s*as-man = carmen [casmena]) waren vorhanden. Solche Ausdrücke, wie dâtấras vásûnâm oder vásuâm im Veda, dâtârô vohunâm und dâta vaṅhvâm im Zend, δοτῆρες ἑάων (d. i. ϝεσϝαων) bei Homer, scheinen zu beweisen, dass die Anschauung vom Gabenspenden der Götter an die Menschen vollständig ausgebildet worden war[1]), wenn auch noch nicht der Begriff vom Gabenspenden der Menschen an die Götter. Wenn wir in δοτῆρες ἑάων und dâtấras vásuâm, wie Kuhn vermutete, eine Phrase erkennen dürfen, welche vor der Spaltung der arischen Völker fixiert und sprachliches Eigentum geworden war, so würde sie als wirklicher Edelstein in unseren linguistischen Museen aufzubewahren sein.

Gebet besser als Opfer.

Trotz der vorwiegenden Stellung, die das Opfer in Indien gewonnen hat, ist es wichtig zu beachten, dass die vedischen Dichter selbst lebhaft von dem Gefühl durchdrungen waren, dass schließlich doch Gebet besser sei als Opfer. So lesen wir Rv. VIII, 24, 20:

dásmyam vá*kah* gh*ri*tá́t svấdîya*h* mádhuna*h* *k*a vo*k*ata,

»Sprecht ein kraftvolles Wort zu Indra, das süsser ist als Butter und Honig«.

1) Benfey, *Vocativ,* S. 57; M. M., *Selected Essays,* I, p. 224.

Rv. VI, 16, 47:

â' te agne *rik*â' havi*h* h*ri*dâ' tash*t*ám bharâmasi, té te bhavantu ukshá*n*a*h* *ri*shabhâ'sa*h* va*s*â'*h* utá.

»Wir bringen dir, o Agni, ein Opfer, das durch das Herz mittelst eines Verses zubereitet ist, das mögen deine Ochsen und Stiere und Kühe sein«[1].

Rv. I, 109, 1:

> Ví hí ákhyam mánasâ vásya*h* i*kkh*án
> Indrâgnî *g*ñâsá*h* utá vâ sa*g*âtâ'n,
> Ná anyâ' yuvát prámati*h* asti máhyam,
> Sá*h* vâm dhíyam vâ*g*ayántîm atakshám.

»Ich blickte mich um in meinem Geiste, o Indra und Agni, nach Reichtum verlangend, unter meinen Bekannten und Verwandten. Aber es giebt für mich keinen anderen Schützer als euch, darum verfertigte ich dieses Lied für euch«.

Rv. III, 53, 2:

> Pitú*h* ná putrá*h* sí*k*am â' rabhe te
> Índra svâ'dish*th*ayâ girâ' *s*a*k*îva*h*.

»Mit dem süssesten Sange erfasse ich den Saum deines Gewandes, o Indra, wie ein Sohn des Vaters Gewand erfasst, o Helfer«.

Die Götter werden in den Hymnen ebenso oft angerufen zu hören, als zu essen und zu trinken, und Preislieder werden zu den wertvollsten Gaben gerechnet, die den Göttern dargebracht werden.

Das ursprüngliche Opfer.

Aber die Opfer nehmen in den vedischen Hymnen sicherlich eine sehr hervorragende Stelle ein. Nur müssen wir unterscheiden. Wenn *wir* von Opfern hören, können wir nicht umhin, zugleich an heilige und solenne Akte zu denken. Aber schon die Bezeichnungen und Begriffe »heilig« und »solenn« sind sekundäre Bezeichnungen und Begriffe und

1) Es kann auch bedeuten: »Diese Ochsen mögen dir gehören«.

setzen eine lange Entwickelung voraus. Im Sanskrit wird das Opfer einfach ein Akt, karma, genannt, obgleich dieser Name mit der Zeit die technische Bedeutung »heiliger und solenner Akt« annahm. Wir dürfen niemals vergessen, dass viele von den alten Opfern in der That nichts Anderes als die natürlichsten Akte waren, und dass manche derselben mit geringfügigen Abweichungen sich in den entlegensten Teilen der Welt wiederfinden, und zwar unter Völkern, die nicht im geringsten verwandt sind oder mit einander in Beziehung stehen.

Morgen- und Abendmahl.

Ein Morgen- und Abendopfer zum Beispiel treffen wir ebensowohl bei den semitischen wie bei den arischen Völkern an. Es war ursprünglich das Morgen- und Abendmahl, zu denen an manchen Orten eine dritte Spende hinzugefügt wurde, die mit dem Mittagsmahl verbunden war. Man warf ein paar Körner Getreide auf das Feuer, goss einige Tropfen des eigenen Getränkes auf den Altar, sei es zur Erinnerung an die abgeschiedenen Eltern oder mit einem Gedanken an die Sonne, die Geberin von Licht und Leben, wie sie jeden Tag aufging, zum Zenith emporstieg und wieder unterging; das war der Anfang des täglichen Opfers bei den Ariern. Diese zwei oder drei Libationen am Morgen, am Abend und zu Mittag waren den Dichtern des Rigveda vollkommen bekannt. Z. B.

Rv. IV, 35, 7:

Prâtá*h* sutám apiba*h* haryasva,
Mâ'dhyandinam sávanam kévalam te,
Sám *ri*bhúbhi*h* pibasva ratnadhébhi*h*
Sákhîn yâ'n indra *k*ak*ri*shé suk*ri*tyâ'.

»O Indra, du hast getrunken, was am Morgen ausgegossen wurde, die Mittags-Libation gehört dir allein; trink jetzt mit den freigebigen *Ri*bhus, die du wegen ihrer guten Thaten zu Freunden gemacht hast«[1].

1) Siehe auch III, 26, 1, 4, 5; V, 76, 3.

Der Name savana, Libation, kommt im Veda vor; aber der technische Terminus trishavana, die dreifache Libation, findet sich noch nicht in den Hymnen des Rigveda.

Anzünden und Erhalten des Feuers.

Ein anderer höchst einfacher und natürlicher Akt, der mit der Zeit ein Opfer genannt wurde, bestand in der Herrichtung des Feuers auf dem Herd bei Sonnenaufgang und Sonnenuntergang, und auch zu Mittag. Es war ein nützlicher und notwendiger Akt und dürfte wahrscheinlich bald durch die Gewohnheit sanktioniert und durch Satzung geboten worden sein. Es war der Anfang dessen, was später sich zum feierlichen Agnihotra oder Feueropfer gestaltete. So lesen wir Rv. IV, 2, 8:

Yá*h* tvâ doshâ' yá*h* ushási pra*s*á*m*sât,
Priyám vâ tvâ k*ri**n*ávate havíshmân.

»Wer dich preiset, o Agni, am Abend oder bei der Morgenröte, oder wer dich günstig stimmt durch seine Spende«.

Oder wiederum IV, 12, 1:

Yá*h* tvâ'm agne inádhate yatásruk
Trí*h* te ánnam k*ri**n*ávat sásmin áhan.

»Wer dich entzündet, o Agni, vorstreckend seinen Löffel, wer dir Speise giebt drei Mal desselbigen Tages«.

Während aber der einfache Akt der Feuerherrichtung und des Ausgiessens von etwas Fett in dasselbe, um es auflodern zu lassen, oft erwähnt wird, findet sich der technische Ausdruck Agnihotra-Opfer noch nicht in den Hymnen des Rigveda.

Neu- und Vollmond.

Weiter ist die Beobachtung der Mondphasen, die von wesentlicher Bedeutung war, um sich die Monate, die Halbmonate und die Wochen zu merken, ja, ohne die kein wohlgeordnetes sociales Leben möglich war, deutlich durch die Hymnen vorausgesetzt. Aber der technische Name Neu- und

Vollmondopfer, Darsa-pûrna-mâsa, kommt in den Hymnen noch nicht vor.

Die drei Jahreszeiten.

Ein anderes wahrscheinlich ganz urzeitliches Opfer war das Viermonatsopfer, das die drei wichtigsten Jahreszeiten markierte. Auch hier wieder ist der technische Name *k*âturmâsya später als die Rigveda-Hymnen.

In allen diesen Akten, mochten sie nur einen Augenblick dauern, oder einen ganzen Tag, oder selbst viele Tage, können wir stets noch einen einfachen und natürlichen Zweck erkennen. Sie sind nicht Opfer in unserem Sinne. Sie beweisen weiter Nichts als das Vorkommen von festlichen Versammlungen in der Familie oder im Dorfe, um die wichtigen Jahresabteilungen dem Geist der Jugend vorzuführen und demselben einzuprägen, oder ihr die regelmäßige Ausübung gewisser wesentlicher Pflichten des Haushalts geläufig zu machen. Allmählich aber wurde das Natürliche künstlich, das Einfache verwickelt; und es kann nicht der leiseste Zweifel obwalten, dass in vielen vedischen Hymnen die Dichter sich mit den späteren komplizierten Entwickelungsformen des indischen Opfers schon wohl vertraut zeigen. Mancherlei Priester werden mit ihren technischen Titeln erwähnt, die Daten und Jahreszeiten für gewisse Opfer sind genau fixiert, Opferspenden haben ihre speciellen Namen empfangen, sie sind auf bestimmte Gottheiten beschränkt[1]), und der ursprüngliche Zweck des Opfers ist oft gänzlich in einer Masse von Ritual untergegangen, das vollständig bedeutungslos scheint.

Die Bedeutung von »solenn«.

Was ich aber ganz deutlich machen möchte, ist dieses, dass in alle dem ein Wachstum oder eine natürliche Ent-

1) Die drei Savanas oder Libationen sind hauptsächlich für Indra bestimmt, das Agnihotra für Agni. Siehe Ludwig, *Mantralitteratur*, S. 384.

wickelung vorhanden ist. Der bloße Umstand, dass diese einfachen Spenden oder diese festlichen Versammlungen jeden Tag, jeden Monat oder jedes Jahr wiederholt wurden, verlieh ihnen schon den Charakter des Heiligen und Solennen. Die Sprache selbst klärt uns darüber auf. Denn wie kamen wir zum Begriff des *Solennen?* Wie kamen wir dazu, etwas *solenn* zu nennen? Einfach infolge regelmäßiger Wiederholung. *Solenn* (engl. *solemn*), das lateinische *sollennis*, kam, wie uns die Römer selbst sagen, her von *sollus*, ganz, und von *annus* für *amnus*, Jahr. Es bedeutete daher ursprünglich weiter Nichts als jährlich und gelangte dann allmählich dazu, den neuen Begriff des Solennen abzugeben.

Ich muss dann noch hinzufügen, dass wir vollständig im Recht sind, überall wo wir im Veda Hymnen finden, die von Anspielungen auf kleinliche ceremonielle Technik voll sind, solche Hymnen als sekundär und tertiär zu klassifizieren. Trotzdem aber bleibt das Faktum bestehen — und trotz aller Bemühungen sehe ich nicht, wie wir demselben entrinnen können —, dass alle die 1017 Hymnen und selbst die elf Vâlakhilya-Hymnen, in denen diese technischen Wendungen vorkommen, nicht später als etwa 1000 v. Chr. gesammelt sein müssen. Kann irgend eine andere arische Litteratur diesem Etwas an die Seite stellen? Wenn Jemand das Netz unserer chronologischen Beweisführung durchbrechen kann, mag er es thun. Niemand würde sich mehr freuen als ich selbst. Bis dahin aber müssen wir sklavische Unterordnung unter die Thatsachen ertragen lernen.

Vorlesung VI.

Physische Religion.

Definition von physischer Religion.

Die PHYSISCHE Religion wird gewöhnlich definiert als eine Verehrung der Naturkräfte. Wir hören mit Beziehung auf alte sowohl als auf heutige Völker sagen, dass ihre Götter Sonne und Mond seien, der Himmel samt seinem Donner und Blitz, die Flüsse und das Meer, die Erde und selbst die Mächte unter der Erde. Wie Aaron zu den Israeliten sprach, ebenso, meint man, sollen die Dichter und Propheten der Heiden zu ihrem Volke gesagt haben: »Diese sollen deine Götter sein«.

Einige wohlbekannte Philosophen gehen selbst noch weiter und behaupten, indem sie wieder und wieder in den alten Fehler von De Brosses und Comte verfallen, dass die älteste Form aller Religion durch Völker repräsentiert werde, die an Steine, Knochen und Fetische aller Art als ihre Götter glauben.

Gott als Prädikat.

Als ihre Götter! Kommt es diesen Theoretikern niemals in den Sinn, dass das ganze Geheimnis des Ursprungs der Religion in diesem Prädikat liegt: *ihre Götter?* Wo fand der menschliche Geist diesen Begriff und Namen? Das ist das Problem, welches der Lösung harrt; alles Andere ist bloßes Kinderspiel.

Wir selbst, die Erben so vielen, Jahrhunderte langen, Arbeitens und Denkens, besitzen natürlich den Namen und Begriff Gott und können uns schwer einen Menschengeist ohne diesen Namen und Begriff vorstellen. Aber thatsächlich kennt der Geist des Kindes diesen Namen und Begriff nicht, und so gross ist die Verschiedenheit der Bedeutung, die von verschiedenen Religionen, ja selbst von den Gliedern derselben Religion dem Namen »Gott« beigelegt wird, dass eine allgemeingiltige Definition desselben fast zur Unmöglichkeit geworden ist. Nichtsdestoweniger aber würde es, wie verschieden auch unsere Begriffe von Gott sein mögen, für uns absurd und ein Widerspruch in sich selbst sein, wenn wir sagen wollten, dass die Sonne oder der Mond, oder ein Kieselstein oder ein Tigerschwanz Gott wäre.

Auch die Griechen, zum wenigsten die erleuchteteren unter denselben, die zu dem Namen und Begriff Gott vorgedrungen waren, — ich meine Männer wie Sokrates und Plato — würden es niemals über sich haben bringen können, zu sagen, dass irgend eine ihrer mythischen Gottheiten, wie Hermes oder Apollo, Gott wäre, ὁ θεός. Die Griechen hatten indessen ebenso den Namen und Begriff von Göttern in der Mehrzahl, aber selbst dieser Name, der eine von demjenigen Gottes in der Einzahl vollkommen verschiedene Bedeutung hat, hätte von ihnen nie angewandt werden können auf das, was wir Fetische nennen, auf Knochen, Federn oder Lumpen. Die meisten unter den Negerstämmen, die so platthin als Fetisch-Verehrer klassifiziert werden, besitzen einen Namen für Gott, der von ihren Fetischen ganz gesondert ist; ja ihr Begriff von Gott ist oft sehr rein und einfach und wahr. Aber niemals würden sie diesen Namen anwenden auf das, was wir, nicht sie, ihre Fetisch-Götter genannt haben. Alles, was sie wirklich thun, ist dieses, dass sie mit einer Art abergläubischer Scheu verschiedene Gegenstände, bald diesen, bald jenen, aufbewahren, geradeso wie wir ein Hufeisen an unsere Stallthüren nageln oder einen Glückspfennig in unserer Börse aufheben. Diese Gegenstände nennen sie *grigri* oder

juju[1]). Das mag bedeuten, was es will, sicherlich aber bedeutet es nicht Fetisch in dem Sinne, den De Brosses und andere diesem Worte geben, und ebenso wenig bedeutet es Gott.

Es hat zur größten Gedankenverwirrung geführt, dass unsere modernen Sprachen den Singular des griechischen Plurals, θεοί, die Götter, anwenden und ihn für θεός, Gott, gebrauchen mussten. Es ist historisch ganz richtig, dass der Begriff θεός, Gott, aus dem Begriff θεοί, Götter, herausentwickelt wurde; aber während dieses Prozesses der geistigen Entwickelung wurde die Bedeutung des Wortes ebenso vollständig geändert, wie das unscheinbarste Samenkorn verändert wird, wenn es sich zu einer vollerblühten Rose entfaltet. Θεός, Gott, lässt keine Mehrheit zu, θεοί begreift immer eine Pluralität in sich.

Das Problem der physischen Religion hat jetzt in seiner Behandlung durch die historische Schule ein vollständig verschiedenes Ansehen gewonnen. Anstatt die Erklärung zu versuchen, wie menschliche Wesen jemals den Himmel als Gott verehren konnten, fragen wir: Wie kam irgend ein menschliches Wesen in den Besitz des Prädikates Gott? Dann suchen wir herauszubekommen, was dieses Prädikat in seiner Anwendung auf den Himmel, die Sonne, die Morgenröte oder das Feuer besagte. Bei uns schließt der Begriff Gott Feuer, Morgenröte, Sonne und Himmel aus; auf jeden Fall decken sich die zwei Begriffe nicht mehr. Was wir also untersuchen müssen, ist der immer wechselnde Umfang des Prädikates Gott, der von Jahrhundert zu Jahrhundert weiter oder enger wird, je nach den Dingen, die man denselben einschließen und nach einer gewissen Zeit wieder ausschließen ließ

1) *Hibbert Lectures*, p. 103. Die Namen *Fitiso*, *fetish* und *fitisero*, Priester, werden auf portugiesische Seeleute in Afrika zurückgeführt von W. J. Müller, *Die afrikanische Landschaft Fetu*, 1675.

Dieses Problem — und es ist ein höchst schwieriges Problem — lässt sich nirgends so gut wie im Veda studieren, d. h. in den alten Hymnen des Rigveda. Ich zweifle selbst, ob wir jemals das wahre Wesen des Problemes, mit dem wir es zu thun haben, verstanden haben würden, wenn wir nicht mit dem Rigveda bekannt geworden wären.

Vergöttlichung.

Es ist ganz klar, dass auch andere Völker dieselben Entwickelungsstufen des Denkens durchmachten wie die arischen Eroberer Indiens. Wir sehen die Resultate dieses Prozesses überall. In Afrika, in Amerika, auf den Polynesischen Inseln, überall finden wir Spuren von dem Prozess der Vergöttlichung vor. Aber nirgends liegt dieser ganze Vorgang mit solcher Vollkommenheit und solcher Durchsichtigkeit vor unseren Augen wie im Veda. Die Vergöttlichung, wie wir sie im Veda beobachten können, besagt nicht die Anwendung des Namens und Begriffes Gott auf gewisse Erscheinungen in der Natur. Nein, sie bedeutet die langsame und unvermeidliche Entwickelung des Begriffes und Namens Gott aus diesen selben Naturerscheinungen — sie bedeutet die Ur-Theogonie, die sich im Menschengeiste abspielt, insofern derselbe in der menschlichen Sprache lebt.

Es ist immer ganz gut bekannt gewesen, dass zum Beispiel *Zeus* Etwas mit dem Himmel zu thun hätte, *Poseidon* mit dem Meere, *Hades* mit den unteren Regionen. Es dürfte vermutet worden sein, dass *Apollo*, gleich *Phoebos* und *Helios*, solaren, *Artemis*, gleich *Mene*, lunaren Charakter hatte. Aber alles das blieb unsicher, die göttliche Bezeichnung, die ihnen allen beigelegt wurde, blieb unverständlich, bis uns der Veda eine Schicht des Denkens und der Sprache bloßlegte, in der die Entwickelung jenes Prädikates verfolgt und dessen Anwendung auf verschiedene Naturerscheinungen klar verstanden werden konnte.

Es wird der Hauptgegenstand des gegenwärtigen Vorlesungskurses sein, diesen Prozess der religiösen Entwickelung aufzuhellen und Ihnen, hauptsächlich auf Grund der Thatsachen, die uns die Hymnen des Veda bieten, die allmähliche und vollkommen verständliche Entwickelung der Bezeichnung Gott aus den einfachsten Wahrnehmungen und Begriffen, die der menschliche Geist aus der ihn umgebenden Natur der Objekte gewann, deutlich vor Augen zu führen.

Das Natürliche und das Übernatürliche.

Wir haben jetzt unsere ganze Erfahrung, die wir aus der Natur gewinnen, in zwei Kapiteln untergebracht, entweder als *natürlich* oder *übernatürlich*, wobei *natürlich* Alles umfasst, was uns regelmässig, mit der Regel übereinstimmend und verständlich erscheint, *übernatürlich* Alles, was wir bisher oder überhaupt als über Regel und Vernunft hinausgehend betrachten. Das aber ist, wie Sie sehen werden, nur das letzte Resultat lange fortgesetzter geistiger Arbeit. Auf den ersten Blick erschien Nichts weniger natürlich als die Natur. Die Natur war die größte Überraschung, ein Schrecken, ein Wunder, ein dauerndes Mirakel, und nur wegen ihrer Dauer, Beständigkeit und regelmäßigen Wiederkehr wurden gewisse Züge dieses ständigen Wunders natürlich, im Sinne von vorausgesehen, gewöhnlich, verständlich genannt. Jeder Fortschritt des natürlichen Wissens bedeutete die Abtrennung eines Gebietes von dem Übernatürlichen, wenn wir dieses Wort gebrauchen dürfen in dem Sinne von Etwas, das in des Menschen Erfahrung von der Natur der Objekte noch eine Überraschung, ein Schrecken, ein Wunder, oder ein Mirakel bleibt.

Es war dieses weite Gebiet der Überraschung, des Schreckens, des Wunders und Mirakels, des Unbekannten, im Unterschied von dem Bekannten, oder, wie ich es ausdrücken möchte, des Unendlichen, im Unterschied vom Endlichen, das

seit den frühesten Zeiten den Anstoß zu religiösem Denken und religiöser Sprache gab, obgleich zu Anfang diese Gedanken und Namen wenig von dem an sich hatten, was wir jetzt religiös nennen. Sie erinnern sich, dass selbst der Name deva im Sanskrit, *deus* im Lateinischen, der später der Name Gottes wurde, ursprünglich nur glänzend bedeutete und Nichts weiter. Dass er Gott bezeichnete, dazu kam es erst nach einem langen Entwickelungsprozess, der sogar noch vor der arischen Spaltung stattfand und von dem wir nur noch soeben die letzten Spuren in der Ausdrucksweise der vedischen Dichter erhaschen können.

Agni, Feuer, als einer der Devas.

Wie das zuging, werden wir, denke ich, am besten verstehen lernen, wenn wir die Entwickelung eines der vielen Devas oder Götter analysieren, die das Pantheon des Veda bilden. Manche dieser vedischen Devas erscheinen unter mehr oder weniger rätselhaften Verkleidungen ebenfalls in der Mythologie und Religion der übrigen arischen Völker. Einige aber finden sich nur im Veda als wirkliche Devas vor, während wir in anderen Ländern der arischen Welt keine Spur von denselben als mythischen oder göttlichen Wesen wahrnehmen. Ich werde meine Analyse der physischen Religion mit einem Deva beginnen, der zu dieser letzteren Klasse gehört, mit dem Gott des Feuers, im Veda Agni genannt, aber unter diesem Namen unbekannt in allen übrigen arischen Mythologien, obwohl das Wort agni im Sinne von Feuer im Lateinischen als *ignis*, im Littauischen als *ugnì*, im Altslavischen als *ogni* erscheint.

Wenn ich sage: der Gott des Feuers, so gebrauche ich einen Ausdruck, der uns aus der klassischen Mythologie vertraut geworden ist. Wir sprechen von einem Gott des Himmels, des Windes, des Regens. Aber Sie werden sehen, dass wir im Veda diesen Gott des Feuers beobachten können

lange bevor er überhaupt ein Gott ist; und auf der anderen Seite werden wir seine weitere Entwickelung bis dahin zu verfolgen imstande sein, wo er nicht mehr bloß ein Gott des Feuers, sondern ein höchster Gott, ein Gott über allen anderen Göttern, Schöpfer und Lenker der Welt ist.

In der That werden wir an diesem einen Beispiel die verbürgte Geschichte jenes langen psychologischen Prozesses verstehen lernen, der, anfangend mit den einfachsten und rein materiellen Wahrnehmungen, den Menschengeist zu dem höchsten Begriff der Gottheit geführt hat, den wir als Glieder der großen arischen und nicht der semitischen Rasse mit unserer Sprache geerbt haben.

Alte Begriffe vom Feuer.

Wenn Sie sich einen Augenblick auf jene frühe Stufe des Lebens versetzen können, der wir nicht nur den Ursprung, sondern ebenso auch die frühen Entwickelungsformen der physischen Religion zuweisen müssen, so können Sie leicht verstehen, welch einen Eindruck das erste Erscheinen des Feuers auf den menschlichen Geist gemacht haben muss. Das Feuer war nicht als etwas Dauerndes oder Ewiges gegeben wie Himmel, Erde oder Wasser. In welcher Weise es auch zuerst zur Erscheinung kam, sei es durch den Blitz, oder durch die Reibung der Zweige von Bäumen, oder durch die Funken von Kieselsteinen, es kam und ging, es musste gehütet werden, es brachte Zerstörung, aber zu gleicher Zeit ermöglichte es auch das Leben im Winter, es diente als Schutz während der Nacht, es wurde zur Verteidigungs- und Angriffswaffe und, was nicht zu vergessen, es machte den Menschen aus einem Verschlinger von rohem Fleisch zu einem Esser gekochter Speise. Später wurde es das Mittel zur Bearbeitung des Metalls, zur Anfertigung von Werkzeugen und Waffen, es wurde ein unentbehrlicher Faktor von allem Fortschritt in Mechanik und Kunst und ist es seitdem immer geblieben. Was würden wir selbst jetzt ohne Feuer sein?

Die etymologische Bedeutung von Agni.

Was dachten nun die Arier der Vorzeit davon, oder, was dasselbe ist, wie benannten sie es? Der älteste Name desselben im Sanskrit ist Agni, und dieser ist im Lateinischen als *ignis*, im Littauischen als *ugnì*, im Altslavischen als *ogni* erhalten. Es war also ein sehr alter Name. Soweit wir solche alte Namen zu erklären versuchen können, scheint Agni den Begriff der lebhaften Bewegung ausgedrückt zu haben, abgeleitet von einer Wurzel AG oder A*G*, treiben. Am nächsten verwandt würde latein. *ag-ilis* sein. Ein anderer Sanskrit-Name für Feuer ist vah-ni, und auch dieser, von derselben Wurzel kommend, die wir in *veho* und *vehemens* besitzen, dürfte ursprünglich Etwas bezeichnet haben, was sich lebhaft hin- und herbewegt. Im Veda heißt Agni raghupatvan, eilig fliegend (X, 6, 4).

Name des Feuers.

Es wird nützlich sein, noch einige andere alte Namen des Feuers zu untersuchen, da ein jeder derselben, wenn wir ihn noch etymologisch erklären können, uns in den Stand setzen wird, zu sehen, in welch verschiedener Weise das Feuer von den Ariern aufgefasst wurde, welchen Eindruck es auf sie machte, was sie davon dachten.

Dahana bezeichnet einfach den Brenner. Anala, von an, atmen, scheint das hauchende oder blasende Feuer zu bedeuten, gerade wie anila ein Name für den Wind ist. Die Wurzel AN, atmen, ist dieselbe, die wir haben in *animus*, *anima* und im griech. ἄνεμος. Im Veda wird vom Feuer oft gesagt, dass es hauchend ist (abhi-śvasan, I, 140, 5).

Pâvaka, ein häufiger Name des Agni, enthält die Bedeutung reinigend, erhellend, erleuchtend. Einige Gelehrte haben πῦρ und *Feuer* von derselben Wurzel abgeleitet.

Tanûnapât ist ein vedischer Name des Agni. Er wird erklärt als »Nachkomme von sich selbst«. Es ist ohne Zweifel möglich, Agni als selbsterzeugt aufzufassen. Er wird sva-yoni genannt im Mahâbhârata (19, 13931). Aber die gewöhnliche Idee im Veda ist die, dass er Vater und Mutter hat, nämlich die beiden Feuerhölzer.

*G*âtavedas, ein anderer Name des Agni, bedeutet allsehend, allwissend, wie vi*s*vavedas.

Vai*s*vânara scheint die Bedeutung zu enthalten: von allen Menschen gehegt, oder allen nützlich und freundlich, allgemein.

Eine andere Bezeichnung, die auf Agni angewandt wird, ist Bhura*n*yu. Bhura*n*yu bedeutet lebhaft und ist aus derselben Anschauung entstanden wie Agni und Vahni. Insofern es von einer Wurzel BHAR, tragen, bringen, gebildet ist, scheint es ursprünglich bedeutet zu haben: schnell dahingeführt, von dannen getragen, oder möglicherweise: von dannen tragend, gleich dem griechischen φερόμενος. Dieses Sanskrit-Wort bhura*n*yu ist fast dasselbe Wort wie das griechische Φορωνεύς, der den Menschen das Geschenk des Feuers gebracht haben und der Gründer von Städten geworden sein soll (Paus. II, 15, 5)[1]).

Das Feuer als thätig benannt.

Wir selbst nehmen natürlich einen ganz anderen Standpunkt ein als die, welche zuerst Begriff und Namen des Feuers zu schaffen hatten. Wir lernen den Namen mechanisch von unseren Eltern, und der Laut Feuer ist ein bloßes äußeres Zeichen für das, was uns brennt und verletzt, oder wärmt und erfreut. Im späteren Leben mögen wir mit den alten griechischen Philosophen das Feuer eins der vier Elemente nennen lernen, und noch späterhin mag uns das Studium der Natur-Philosophie lehren, dass es eine Natur-Kraft oder meinet-

1) Kuhn, *Mythologische Studien*, I, S. 211.

wegen auch eine Bewegung von etwas Unbekanntem ist, das wir Äther nennen. Aber bei alle diesem haben wir es nur mit Prädikaten zu thun, und die zu Grunde liegende Substanz bleibt uns ebenso unbekannt wie der zu Grunde liegende Agens, den die bis dahin noch ungeteilten Arier einfach Agni, den Beweger, nannten.

Jedenfalls können wir wohl verstehen, dass den alten Erdenbewohnern das Feuer wie ein Rätsel vorkam. Es gab nichts ihm Vergleichbares in der ganzen Welt — jetzt sichtbar, jetzt unsichtbar, greifbar und doch gefährlich zu berühren, ganze Wälder und die Wohnstätten der Menschen vernichtend, und doch hochwillkommen auf dem Herd, höchst angenehm im Winter.

Wir können wohl verstehen, wie, nachdem die Sinne einmal von dieser Lichterscheinung in ihren immer wechselnden Formen Notiz genommen hatten, im Menschenherzen, und nur im Menschenherzen, der Wunsch entstand, es zu kennen; es zu kennen nicht einfach in dem Sinne, dass man es sähe und fühlte, sondern es zu kennen in dem Sinne, dass man es begriff und mit Namen belegte, was ganz etwas Anderes ist.

Wie war das zu erreichen? Ich kann hier nicht nochmals den ganzen Vorgang des Begriff- und Namenbildens, oder des Namen- und Begriffbildens auseinandersetzen. Sie werden diesen Gegenstand behandelt finden in meinem ersten Kursus von Gifford-Vorlesungen und ausführlicher in meinem Werk *On the Science of Thought*, das 1887 erschien (Deutsch: *Das Denken im Lichte der Sprache*, 1888).

Ich kann hier nur als Thatsache hinstellen, dass die einzigen Instrumente, mit denen der Mensch diesen Prozess des Benennens durchführen konnte, die *Wurzeln* waren, und dass alle diese Wurzeln infolge der Art und Weise, in der sie zuerst ins Dasein traten, Handlungen ausdrückten, die gewöhnlichen Handlungen, die von den Menschen auf einer frühen Gesellschaftsstufe vollführt wurden. Es gab Wurzeln, die schlagen, stoßen, tragen, binden, heben, drücken, reiben

ausdrücken, und alle möglichen anderen, und mit diesen Wurzeln ist Alles, was wir jetzt als Benennen und Begreifen bezeichnen, unsere ganze Sprache, unser ganzes Denken, aufgebaut worden.

Das ist eine Thatsache, einfach eine Thatsache, und nicht eine bloße Theorie. Sie zu bezweifeln, wie letzthin erst wieder geschehen ist, heißt die Denkgesetze bezweifeln. Wir können verschiedener Meinung sein betreffs der genauen Form, in der jene Wurzeln von Anfang an existierten. Solche Zweifel sind zulässig in Bezug auf die Wurzeln als die Elemente der Sprache, sie sind zulässig in Bezug auf die Buchstaben als die Elemente des Lautwortes, ja selbst in Bezug auf die chemischen Elemente als die Grundfaktoren der ganzen materiellen Welt. Aber die Existenz einer dieser drei Klassen von Elementen zu bezweifeln zeugt entweder von Unwissenheit oder von Unvernunft.

Niemand leugnet, dass wir benennen und begreifen mit Hilfe von Zeichen. Diese Zeichen würden irgend etwas Beliebiges haben sein können, aber thatsächlich waren sie Töne; und weiter waren diese Töne thatsächlich das, was wir in der Sprachwissenschaft Wurzeln nennen. Wenn wir diese Wurzeln als die thatsächlichen Elemente der Sprache prüfen, so finden wir, dass sie Thätigkeiten bezeichnen, und wir schließen, dass ihr Laut ursprünglich der unbeabsichtigte *clamor concomitans* der einfachsten Thätigkeiten des Menschen war. Dieser letzte Schluss darf zweifellos eine bloße Hypothese genannt werden, und ich habe ihn niemals als etwas Anderes hingestellt; aber bis eine bessere Hypothese beigebracht worden ist, halte ich ihn aufrecht als die am besten ihre Dienste leistende Hypothese.

Wenn nun die Arier eine Wurzel wie AG besaßen, durch die sie ihre eigenen Thätigkeiten des Gehens, Laufens, Springens und schließlich des sich Bewegens im Allgemeinen ausdrückten, so war Alles, was sie thaten, um Namen und Begriff der gehenden, laufenden, springenden oder lebhaft sich bewegenden Licht-Erscheinungen des Feuers zu bilden,

dass sie bei jeder derselben sagten: »Bewegung hier«, »Bewegung da«, oder im Sanskrit Ag-ni-s[1]). Agni bezeichnete also ursprünglich den Beweger und Nichts mehr. Viele andere Eigenschaften des Bewegers konnten durch den Namen Agni mit in das Gedächtnis zurückgerufen werden, aber sie wurden nicht ein für alle Mal durch den einen Namen ausgedrückt. Indessen müssen wir uns erinnern, dass die Alten, wenn sie ihn Agni oder den lebhaften Beweger, nannten, nicht besser wussten, wer oder was dieser Beweger wäre, als wir es wissen, wenn wir vom Feuer als einem Element oder einer Naturkraft, oder, wie wir es gegenwärtig thun, als einer Form der Bewegung sprechen. Es klingt sehr gelehrt, wenn wir sagen, dass »eine Menge von Materie zur Licht- und Hitzequelle wird infolge einer äußerst rapid schwingenden Bewegung in deren kleinsten Teilen, die als eine Reihe von Schwingungen in den umgebenden Äther fortgepflanzt und von unseren Gefühlsnerven als Hitze und von unseren Sehnerven, falls die Schwingungen schnell genug sind, als Licht empfunden wird«.

Ich gestehe, vom philosophischen Gesichtspunkt aus sehe ich wenig Unterschied zwischen diesem Äther und Agni, dem Gott des Feuers. Beide sind mythisch. Professor Tyndal fragt ganz mit Recht: »Hat der menschliche Geist die Fähigkeit, sich Bewegung vorstellen zu können, ohne zu gleicher Zeit sich etwas Bewegtes vorzustellen? Sicherlich nicht. Der bloße Begriff der Bewegung schließt den von einem sich bewegenden Körper in sich. Was ist nun das sich

1) Von derselben Wurzel haben wir im Griechischen ἄγω, treiben, ἄγρα, die Jagd; im Lateinischen *ago*, *agmen*. Skr. a*g*ra, griech. ἀγρός, lat. *ager*, got. *akr-s* bedeuten Wiese und Feld, möglicherweise davon, dass das Vieh darüber getrieben wird. Das deutsche *Trift* kommt ebenfalls von *treiben*. Auch die Worte für Ziege können auf diese Wurzel zurückgeführt werden, wenn sie ursprünglich bedeuteten: lebhaft sich bewegend oder behend: Skr. a*g*a, griech. αἴξ, lit. ożys. — Ziehen Sie auch in Betracht das englische *drift*, gesagt von einer Beweisführung, und das Adj. *driving at*.

Bewegende beim Sonnenlicht? Die Wellentheorie antwortet, dass es eine Substanz von bestimmten mechanischen Eigentümlichkeiten ist, ein Körper, der eine Art der gewöhnlichen Materie sein mag oder auch nicht sein mag, dem wir aber, mag er es sein oder nicht, den Namen Äther geben«.

Können nun die alten Arier nicht mit demselben Recht sagen: »Hat der menschliche Geist die Fähigkeit, sich Bewegung vorstellen zu können, ohne zu gleicher Zeit sich Jemanden vorzustellen, der bewegt?« Sicherlich nicht. Der bloße Begriff der Bewegung schließt den von einem Beweger, und schließlich den von einem uranfänglichen Beweger in sich. Wer ist nun dieser Beweger? Die alten Arier antworten, dass es ein Wesen von bestimmten Eigentümlichkeiten ist, eine Person, die gewöhnlichen Personen gleich sein mag oder auch nicht sein mag, der wir aber, mag sie es sein oder nicht, den Namen Agni geben.

Agni als menschlicher oder tierischer Agens.

Wenn dieser Schritt einmal gethan war, wenn das Wort Agni, Feuer, einmal geprägt worden war, so war die Versuchung groß, ja fast unwiderstehlich, wie Agni als Agens aufgefasst worden war, so auch ihn als Etwas aufzufassen, das den einzigen anderen aktiven Subjekten, welche dem Menschen bekannt waren, glich, als tierischen oder menschlichen Agens.

Wir lesen im Veda oft von der Zunge oder den Zungen des Agni, womit seine leckenden Flammen gemeint sind. Wir lesen von seinen glänzenden Zähnen (*s*u*k*idan, VII, 4, 2), von seinen Kinnbacken, seiner brennenden Stirn (tapu*h*-mûrdhan, VII, 3, 1), ja, sogar von seinem flammenden und goldenen Haar (so*k*i*h*ke*s*a, V, 8, 2; hira*n*yake*s*a, I, 79, 1) und von seinem goldenen Bart (hiri*s*ma*s*ru V, 7, 7). Sein Antlitz (anîkam) wird erwähnt, aber das bedeutet nicht mehr als seine Erscheinung, und wenn er beschwingt genannt wird (I, 58, 5; VIII, 32, 4), oder selbst der Falke der Luft

(*divah syenah*, VII, 15, 4), so soll das einfach ausdrücken, was schon sein Name ausdrückt, seine schnelle Bewegung.

Das mag zur Beantwortung der Frage beitragen, wie manche Völker, besonders die Ägypter[1]), dazu kamen, einige ihrer Götter sich in der Gestalt von Tieren vorzustellen. Es beruhte auf einem Zwange der Sprache. Das war aber nicht der Fall in Indien. Agni und die übrigen Götter des Veda werden, wenn sie überhaupt in ihrer körperlichen Form vorgestellt werden, immer vorgestellt als menschlich, freilich niemals als so stark menschlich, wie die Götter und Göttinnen der Griechen. Schönheit, menschliche, übermenschliche, ideale Schönheit ist kein indischer Begriff. Als in späteren Zeiten auch die Inder plastische Darstellungen ihrer Götter erfanden, da schreckten sie vor unnatürlichen und ungeheuerlichen Bildungen nicht zurück, so lange dieselben mit dazu halfen, den Charakter eines jeden Gottes darzustellen.

Alles das ist vollkommen verständlich, und ein sorgfältiges Studium der Sprache giebt uns den Schlüssel für fast alle Rätsel der alten Mythologie in die Hand.

Neue Erklärung von Animismus, Personifikation und Anthropomorphismus.

Früher wurde die Verleihung von Bewegung, Leben, Persönlichkeit und anderen menschlichen oder tierischen Eigenschaften an die großen Erscheinungen der Natur durch Namen wie *Animismus*, *Personifikation*, *Anthropomorphismus* erklärt. Es schien, als ob sich die Leute einbildeten, dass sie einen Vorgang erklärten, wenn sie ihm einen Namen gäben.

Mr. Herbert Spencer gegen den Animismus.

In diesem Punkte sind wir Mr. Herbert Spencer zu Dank verpflichtet, weil er dieses Mal als der Ritter des Urmenschen

---

1) Siehe Anhang XII.

aufgetreten ist. Ich habe oft auf die schlechte Behandlung hingewiesen, die diesen armen Urgeschöpfen von der Hand der Anthropologen zu teil wird. Wie auch immer die Anthropologen wünschen, dass diese Urwesen handeln oder nicht handeln, glauben oder nicht glauben sollen, sie müssen gehorchen wie schweigende Karyatiden, die den luftigen Bau der *Völkerpsychologie* zu tragen haben. Wenn der *Animismus* gestützt werden soll, müssen die armen Wilden sagen: »Natürlich hat der Sturm eine Seele«. Wenn die *Personifikation* angezweifelt wird, werden sie als Zeugen aufgerufen, dass ihr Fetisch in der That sehr persönlich ist. Wenn der *Anthropomorphismus* als universaler Zug der alten Religion bewiesen werden soll, wird der Urmensch wieder herbeigeschleppt und hat zu bekennen, dass der ungeschlachte Stein, den er verehrt, gewisslich ein Mensch, und viel mehr als ein Mensch ist.

Jedesmal, wenn ich gegen dieses System, Animismus, Personifikation und Anthropomorphismus als die urzeitlichen Wurzeln aller Religion hinzustellen, protestierte, sagte man mir, ich verstände Nichts vom Urmenschen noch von seinen direkten Nachkommen, den Wilden von heute. Ich habe mich stets eines vollkommenen Mangels an Bekanntschaft mit dem Urmenschen schuldig bekannt und habe nie über Wilde mit zu sprechen gewagt, seien es alte, seien es welche von heute, wenn ich nicht Einiges, mochte es auch noch so wenig sein, von der Natur ihrer Sprache wusste. Mit Mr. H. Spencer indessen kann man nicht so leicht fertig werden. Wenn irgend Jemand die Wilden kennt, dann kennt sicher er sie. Aber selbst er hat schließlich gegen die Theorie zu protestieren gehabt, dass der Urmensch eine Art von Mädchen für Alles sei, das dem Wink und Ruf jedes Anthropologen gehorchen soll. »Die stille oder eingestandene Annahme«, schreibt er (*Sociology*, p. 143), »dass der Urmensch danach strebe, Dingen Leben zuzuschreiben, die nicht leben, ist offenbar eine unhaltbare Annahme«. Er verteidigt sogar das Kind, das ebenfalls immer und immer wieder der Ammenpsychologie, wie ich sie nannte, Dienste zu leisten hatte,

gegen die Anschuldigung des Animismus. Wenn ein Kind spricht: »Garstiger Stuhl, Kind stoßen — ihn schlagen«, so zeigt Mr. Herbert Spencer, dass dieser Ausbruch des Zornes sehr verschiedene Erklärungen zulässt, und dass Niemand mehr erschreckt sein würde als das Kind, wenn der Stuhl, sobald er geschlagen wird, zu stoßen, zu beißen oder zu schreien anfinge.

Aber obwohl Mr. Herbert Spencer nicht glaubt, dass irgend ein menschliches Wesen jemals ein unbeseeltes Ding fälschlich für ein beseeltes ansehen würde — denn selbst die Tiere haben gelernt, diese Unterscheidung zu machen —, so hält er sie doch sehr wunderbarer Thorheiten für fähig. Er glaubt, dass sie nicht unterscheiden zwischen dem, was sie in Träumen sehen und was sie im wachen Zustand sehen (p. 147), ja, er hält sie für fähig, ihren wirklichen Schatten für ihre Seele zu halten. Diesen Punkt werden wir später zu berühren haben.

Vorläufig genügt es, festzustellen, dass alle diese Prozesse jetzt auf ihre *vera causa* zurück verfolgt worden sind, nämlich auf die Sprache und speciell auf die Wurzeln der Sprache. Da jede dieser Wurzeln infolge ihres bloßen Ursprungs eine der vielen Thätigkeiten ausdrückte, mit denen die Menschen auf einer frühen Stufe der Gesellschaft am vertrautesten waren, so konnten die so benannten Dinge nur benannt und aufgefasst worden sein als Ausüber solcher Thätigkeiten oder als Subjekte.

Wenn die arischen Völker vom Feuer sprechen wollten, so konnten sie davon nur als von einem Etwas Thuenden sprechen. Wenn sie es Agni nannten, meinten sie den Agens des Feuers. Anstatt dieses erkannten Agens, der im Namen des Agni einbegriffen ist, hören wir andere Völker von dem Herzen, der Seele, dem Geist, dem Herrn oder dem Gott des Feuers reden[1]). Aber alle diese Ausdrücke gehören einer

1) Brinton, *Myths of the New World*, pp. 48 f.

späteren Stufe des Denkens an, denn sie setzen die voraufgehende Ausarbeitung solcher Begriffe voraus wie Seele, Geist, Gott, oder sie sind metaphorisch, wie z. B. Herz.

Prof. Tiele's Theorie von den Göttern als *facteurs.*

Professor Tiele in seinem *Le Mythe de Kronos*, 1886, kam meiner eigenen Ansicht über die Entwickelung des Begriffes Gott am nächsten. »Die alten Götter«, sagt er (p. 9), »sind, wie wir in unserer abstrakten Sprechweise sagen würden, *'des facteurs, des forces, des sources de vie'*«. Er legt in der That kein Gewicht auf den Umstand, dass in unserer eigenen Sprache und in unserem Denken schon die zwingende Notwendigkeit vorliegt, dass wir vom Himmel, von der Sonne, dem Feuer, wenn wir überhaupt von ihnen sprechen wollen, als von aktiven Subjekten sprechen müssen. Er warnt uns nur vor der Annahme, dass »die Götter jemals die Naturerscheinungen selbst seien, als handelnde Personen aufgefasst, sondern stets Seelen oder Geister, wie er sie nennt, der Menschenseele analog gedacht, die den Himmelskörpern ihre Bewegung geben und all die nützlichen oder schädlichen Äußerungen der Natur hervorbringen«. Das ist sehr wahr, aber erklärt es nicht eine Schwierigkeit durch eine andere? War die Menschenseele leichter zu entdecken als die Seele des Himmels? Wenn wir einmal beim Begriff Geist als etwas Substantiellem, vom materiellen Körper aber Verschiedenem, angelangt sind, ist die Arbeit des religiösen und mythologischen Dichters leicht genug. An einer anderen Stelle (p. 30) definiert Professor Tiele die Naturgottheiten in höchst treffender Weise, nicht als »*des objets naturels que l'on a personnifiés*«, sondern als »*des êtres positifs, des esprits, que l'on a vus à l'œuvre dans la nature, où ils se manifestent par leur action*«. Dieses Alles ist vollkommen zutreffend für unsere modernen Sprachen, die uns solche fertigen Ausdrücke wie *esprits* und *êtres positifs* bieten, wenn wir aber die älteren Bildungen und die frühesten

Schichten religiösen Denkens zu erklären haben, wird die *Sprachwissenschaft allein das Rätsel lösen, warum die großen Naturerscheinungen als aktive Subjekte, als facteurs,* benannt wurden, ja, sie wird zeigen, dass dasjenige, was zuerst als bloße Laune der Phantasie erschien, in Wahrheit eine sprachliche und somit eine logische Notwendigkeit war. Während ich Professor Tiele's *facteurs* acceptiere, kann ich für die frühesten Zeiten des menschlichen Denkens seine *forces* oder *sources de vie* nicht annehmen. Während ich mir mit Vergnügen Mr. H. Spencer's *agents* aneigne, kann ich seine *agencies* [1]) nicht acceptieren.

Die treibenden Kräfte in der Natur.

Thatsachen sind beweiskräftiger als Theorien, und wenn nicht nachgewiesen werden kann, dass die in meinem Buche *Science of Thought* (*Das Denken im Lichte der Sprache*) zusammengestellten Thatsachen keine Thatsachen sind, dann bleibt die Thatsache bestehen und wird immer bestehen bleiben, dass alle Gegenstände, die überhaupt benannt und begrifflich fixiert wurden, zuerst als handelnde Subjekte benannt und begrifflich fixiert wurden. Der Himmel war der, der bedeckt, die Sonne der, der wärmt, der Mond der, der Nacht und Tag misst, die Wolke der, der regnet, das Feuer der, der sich bewegt, das Pferd der, der läuft, der Vogel der, der fliegt, der Baum der, der wächst oder beschattet, sogar der Stein der, der schneidet. Wir brauchen uns darüber nicht zu wundern, denn wir selbst sprechen noch von einem Sauger, Zünder, Brenner, Zeiger, Treffer, Schläger u. s. w. [2]), ohne an die Subjekt-Natur zu denken, die durch

1) *Sociology*, p. 237.

[2) Diese Beispiele außer Sauger sind von mir an die Stelle der im Original stehenden (cutter, tender, sucker, slipper, clinkers, splinters) gesetzt worden, weil im Deutschen entweder diese selbst oder die zu Grunde liegenden Verba nicht vorhanden sind. Der Übersetzer.]

die ursprünglichen Wortschöpfer allen diesen Gegenständen zugeschrieben wurde.

Obgleich die handelnden Subjekte bei den verschiedenen Thätigkeiten der Natur unerkannt blieben, so wurden sie doch als die aktiven Subjekte des Lichtes der Sonne oder des Regens der Wolken wie ganz reale aktive Subjekte betrachtet. Alles dies war die Wirkung, die fast unvermeidliche Wirkung, der Sprache, immer vorausgesetzt, dass wir Sprache im Sinne von griech. *logos* fassen, so, dass das Wort Sprache und Denken als Eins zusammenfasst.

Die Kategorien des Verstandes.

Wenn wir uns einmal gewöhnt haben, vom Denken als von etwas von der Sprache Verschiedenem zu sprechen, dann natürlich werden wir, anstatt uns auf die Forderungen der Sprache als eines Ganzen zu berufen, mit Kant uns auf die Kategorien des Verstandes berufen müssen. Wir würden dann die Kategorie der Substanz als in dem aktiven Charakter der Wurzeln sich darstellend anzuerkennen haben. Wir würden so vielleicht einen klareren Einblick in den abstrakten Vorgang des Denkens gewinnen, aber wir würden dann Alles, was für uns am wichtigsten ist, daran setzen, nämlich die historische Entwickelung des menschlichen Geistes.

Ich habe weder Kant vergessen noch meinen Glauben an seine Kategorien aufgegeben. Aber das Studium der Sprache als der Verkörperung des Gedankens hat es mir klar gemacht, dass Kant's Kategorien bloße Abstraktionen sind. Sie haben keine Existenz für sich selbst. Sie sind nicht, wie man gesagt hat, Regale aus Tannenholz, mit Zeug beschlagen, um unsere Erfahrungen hinein zu stecken — sie sind einfach das innere Wesen der Sprache.

Die Kategorien der Sprache.

Endlich ist der Sprache Gerechtigkeit wiederfahren. Zuerst lernte Aristoteles der Sprache die von ihm sehr treffend

so genannten Kategorien ab, d. h. die Begriffsklassen, oder was wir von unserer Erfahrung prädizieren können. Späterhin beanspruchten diese Kategorien, obwohl ursprünglich von der Sprache abstrahiert, vollkommene Selbständigkeit und wurden in ihrer Beziehung zu Sprache und Grammatik äußerst tyrannisch. Jetzt aber hat die Sprache endlich die ihr gebührende Stellung als die einzig mögliche Verkörperung des gedachten Gedankens wiedergewonnen, und die Kategorien, weit entfernt die Modell-Formen zu sein, in die die Sprache gegossen wurde, sind von Neuem wieder als die ihr von Natur anhaftenden Formen der Gedankensprache erkannt.

Wir werden so verstehen, warum das Feuer, wenn es überhaupt benannt werden sollte, zuerst nur auf *eine* Weise benannt werden konnte, nämlich als Agens.

Das Feuer als Gott.

Wir können jetzt einen Schritt weiter gehen und fragen, wie es kam, dass Agni im Veda nicht nur als Agens aufgefasst ist, sondern als ein Gott, oder wenn noch nicht als Gott in dem griechischen Wortsinne, so doch wenigstens als Deva. Wie sollen wir das erklären?

Hier berühren wir sogleich den fundamentalsten Punkt in unserer Analyse. Sicherlich wurde Agni im Veda deva genannt, vielleicht häufiger als irgend ein anderer Gott. Aber glücklicherweise können wir im Veda noch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes deva erkennen. Es bedeutete nicht göttlich, denn wie sollte solch ein Begriff plötzlich ins Dasein gerufen worden sein? Deva ist von der Wurzel DIV abgeleitet und bedeutete ursprünglich glänzend. Von derselben Wurzel haben wir im Sanskrit diva, Himmel, divasa, Tag, im Lateinischen *dies* und manche anderen Worte, alle ursprünglich Licht und Helle bezeichnend. An vielen Stellen, wo Agni oder die Morgenröte oder der Himmel oder die Sonne deva heissen, ist es weit richtiger, deva mit glänzend zu übersetzen als mit göttlich, da ersteres eine natürliche

Bedeutung hat, die mit dem ganzen Tone der vedischen Hymnen harmoniert, während letzteres überhaupt kaum irgend eine Bedeutung hat.

Aber es ist nichtsdestoweniger wahr, dass dieses Epitheton deva, das ursprünglich glänzend bedeutete, mit der Zeit in der vedischen, ja selbst schon in der arischen Periode, der anerkannte Name jener aktiven Subjekte der Natur wurde, die wir Götter zu nennen gewöhnt gewesen sind. Wir können den Entwickelungsprozess vor unseren eigenen Augen sich abspielen sehen. Wenn die verschiedenen Naturerscheinungen des Lichtes, wie der Morgen, die Morgenröte, die Sonne, der Mond, der Himmel, jede mit ihrem eigenen Namen, angerufen worden waren, so konnte man von allen zusammen mit dem einen Epitheton sprechen, das sie mit einander teilten, nämlich deva, glänzend. In diesem Allgemeinbegriff jener glänzenden war alles Specielle und Eigentümliche jeder einzelnen bei Seite gelassen, und es blieb nur das eine Epitheton deva übrig, um sie alle zu umfassen. Hier entstand dann, wie mit Notwendigkeit, ein neuer Begriff, bei dem die unterscheidenden Züge der verschiedenen glänzenden Dinge alle in dem des Glanzes aufgegangen waren, und bei dem selbst die ursprüngliche Bedeutung Glanz, in die sich so viele ganz verschiedene Dinge teilten, erheblich verdunkelt oder verallgemeinert worden war, so dass wenig mehr als der Begriff des Agens übrig blieb, der, modifiziert durch Glanz, von Anfang an in der Wurzel DIV enthalten gewesen war.

Sie werden jetzt erkennen, wie verschieden es ist, ob wir sagen, dass die alten Arier den Namen von Göttern auf das Feuer, die Sonne und den Himmel anwandten, oder ob wir den Prozess verfolgen, durch den diese Arier dahin geführt wurden, dass sie aus den Begriffen des Feuers, der Sonne, des Mondes und des Himmels, die alle glänzende Dinge waren, den Allgemeinbegriff der Deva-schaft heraussuchten oder abstrahierten. Aber obwohl wir nicht umhin können, deva mit *Gott* zu übersetzen, werden Sie doch leicht einsehen, welch ein Unterschied zwischen Deva-

schaft und Gottsein besteht. Ein Deva ist noch nicht mehr als ein glänzender Agens, dann ein freundlicher Agens, dann ein mächtiger Agens, ein mehr als menschlicher Agens, ja, wenn Sie wollen, ein übermenschlicher Agens; und erst dann durch einen weiteren Schritt, wir können sagen, durch einen Schritt ins Dunkle, ein göttlicher Agens.

Griechische und römische Götter.

In Griechenland war der Prozess ein wenig verschieden. Die Griechen statteten sehr bald diese mächtigen Subjekte des Wirkens mit menschlichen Eigenschaften in solchem Grade aus, dass die Unsterblichkeit fast die einzige Eigenschaft zu sein scheint, die dieselben nicht mit menschlichen Wesen teilen. In Italien hatten die alten Götter weniger von diesem anthropomorphen Charakter, den sie in Griechenland besaßen. Es ist in der That ein unterscheidender Zug der altrömischen Mythologie, dass es in derselben nur wenige Familien-Bande giebt, welche die Götter zusammenhalten, während die griechischen Götter alle aufs engste mit einander verwandt sind, und meist, wenn nicht immer, in ganz ehrbarer Weise.

Die ersten Christen erfanden für diese griechischen und römischen Götter noch einen anderen Begriff. Sie leugneten nicht deren Existenz dem Wesen nach, sondern sie ließen sie als lebende Wesen zu, als Geister, wie sie sie nannten, aber als böse Geister. Diese Anschauung hat sich fast bis auf unsere Zeit erhalten, wo das Studium der alten Religion und alten Sprache uns endlich in den Stand gesetzt hat, zu sehen, was die Devas der Arier in Wirklichkeit waren — nicht böse Geister, nicht menschliche oder übermenschliche Wesen, sondern Namen, die den auffallendsten Naturerscheinungen gegeben wurden und die naturgemäss und notwendig den Begriff von Subjekten des Wirkens in sich befassten. Bei dem Fortschritt von Sprache und Denken sind *wir* jetzt imstande, statt von aktiven Subjekten und Aktivitäten, von Kräften zu sprechen, von Naturkräften, wie wir sie nennen;

aber was *hinter* diesen Aktivitäten, was *hinter* der Wärme, dem Licht oder dem Äther steckt, das wissen wir ebensowenig wie die vedischen Rishis wussten, was hinter ihrem Agni und ihren anderen Devas steckte.

Ruskin über die alten Götter.

Wie mächtig der Einfluss von Worten sein kann, wie lange sie ununterbrochen selbst die Weisesten zu erfreuen und irrezuführen vermögen, können wir an einer beredten Stelle in Mr. Ruskin's *Praeterita*, vol. III, p. 172, sehen. Er sucht sich selbst und anderen zu erklären, was er meint, wenn er, in seinem Wesen halb Dichter und halb Philosoph, von Göttern spricht, wie er es öfter thut. »Mit Göttern in der Mehrzahl«, schreibt er, »meine ich die Gesamtheit geistiger Mächte, die vom Herrn des Weltalls beauftragt sind, in ihren einzelnen Graden und Ämtern Teile seines Willens bezüglich des Menschen oder der Welt, in der der Mensch gefangen ist, auszuführen; nicht als ob ich selbst wüsste oder sicher glaubte, dass es solche gäbe, sondern indem ich mir in Demut das Zeugnis und den Glauben aller Zeiten bis auf die Gegenwart zu eigen mache, dass es im Himmel und auf Erden Engel, Herrschaften, Mächte, Throne und desgleichen giebt — mit Genien und Feen, oder Geistern, die dienen und beschützen oder zerstören und versuchen oder gute Thaten unterstützen und die Mächtigsten begeistern. Für alle diese gebrauche ich das allgemeine Wort Götter, als das in allen Sprachen am besten verstandene, und das zutreffendste und in seiner Bedeutung umfassendste, da es auch die einschließt, die kleiner sind als ein Seraph, Cherub, Geist und dergleichen; und ich selbst erkenne darin eine unbestreitbare Thatsache, dass kein wahres Glück besteht und dass von menschlichen Wesen niemals ein gutes Werk vollbracht worden ist, außer in der Empfindung oder der Einbildung von der Gegenwart solcher Wesen. Bestätigt das nicht Rosmini's Worte, wenn er sagte: »Je tiefer wir in diese Frage ein-

dringen, um so mehr finden wir, dass alle Irrtümer unseres Geistes, alle die gefährlichen Theorien, die täuschenden Sophismen, durch welche Individuen und Nationen genarrt worden sind, auf den schwankenden und unrichtigen Gebrauch von Worten zurückgeführt werden können«[1]?

Entwickelung des Wortes Deva.

Es ist von großer Wichtigkeit, dass Sie den Prozess deutlich begreifen, durch welchen das Wort deva, das ursprünglich glänzend bedeutete, mit der Zeit die Bedeutung Gott annahm, in dem Sinne wenigstens, in dem die Hindus gleich Griechen und Römern von Agni, dem Feuer, Ushas, der Morgenröte, und Dyaus, dem Himmel, als von ihren Göttern sprechen würden. Es ist einer der interessantesten Fälle geistiger Entwickelung, denn er zeigt uns, wie ein Wort, das ursprünglich die rein sinnliche Bedeutung Glanz hatte, schließlich auf dem natürlichsten Wege dazu gelangte, dass es göttlich bedeutete. Dieser Prozess hatte nichts Absichtliches an sich. Es war unmöglich, dass eine bewusste Absicht, das Göttliche auszudrücken, hätte im Spiele sein können, denn wenn solch eine bewusste Absicht vorhanden gewesen wäre, würde im menschlichen Geiste schon ein praeexistenter Name und Begriff vom Göttlichen vorgelegen haben. Der Prozess zeigt eine ganz natürliche Entwicklung. Sie können sagen, dass sich Nichts entwickeln konnte, was in dem Worte deva nicht schon lag, und in gewissem Sinne ist das vollständig richtig. In dem Begriff der Aktivität, der in jede Wurzel eingehüllt war, lag der Keim, der schließlich, als eine äußere Hülle nach der anderen gefallen war, in seiner ganzen Einfachheit und Reinheit zum Vorschein kam. Aber er kam doch erst zum Vorschein, *nachdem* er durch diese vorangehenden Entwicklungen seine Färbung erhalten

1) *The Ruling Principle of Method, applied to Education by Rosmini.* Translated by Mrs. W. Grey, 1887, p. 262.

hatte oder in bestimmter Weise beeinflusst worden war. Er hatte einen historischen Prozess durchgemacht und war so zu einem historischen Begriff geworden.

Wir dürfen aber nicht denken, dass die Entwicklung des Wortes deva die einzige Entwicklung wäre, welche uns schließlich den Begriff des Göttlichen gab. Dieser Begriff wurde auf mancherlei verschiedenen Wegen herausgebildet, aber nirgends können wir jede Stufe in der Entwicklung so gut verfolgen wie in der Geschichte des Wortes deva. Unser eigenes Wort *Gott* muss eine ähnliche Entwicklung durchgemacht haben, vorausgesetzt, dass es ein altes Wort ist. Unglücklicherweise aber sind fast alle Vorgänger desselben verloren und seine Etymologie ist ganz unbekannt.

Wir haben bisher die Geschichte, oder, wenn Sie wollen, die Entwicklung, des Wortes deva nur bis auf die Stufe verfolgt, wo es eine Anzahl glänzender, freundlicher, mächtiger als handelnd benannter Wesen bezeichnet, der Art, wie Mr. Ruskin sie noch auf das Zeugnis und den Glauben aller Zeiten hin annehmen zu können erklärte. Doch die Geschichte des Wortes endet, wie wir sehen werden, dort noch nicht. Es erhebt sich allmählich zu dem höchsten Begriff von der Gottheit, zu dem Glauben an einen Gott über allen Göttern, einen Schöpfer, einen Regierer der Welt, einen Richter und doch mitfühlenden Vater, so dass dasjenige, was auf den ersten Blick wie ein Problem der linguistischen Archäologie aussieht, am Ende als die Lösung einer der grundlegendsten Fragen der Religionsphilosophie vor uns stehen wird. Wie viele Male ist die Frage erhoben worden: Woher kommt der Begriff Gott? und wie viel verschiedene Antworten hat sie hervorgerufen. Die Einen behaupten, er liege von Natur im Menschengeiste, es sei ein angeborener Begriff, oder, wie er letzthin genannt worden ist, nicht ein Concept, sondern ein Praecept. Andere versichern, er hätte dem Menschen nur durch eine besondere Offenbarung kommen können. Wieder Andere, wie Professor Gruppe, behaupten, er sei eine bloße Hallucination,

die sich eines Menschen bemächtigte und die dann durch wohlbekannte Kanäle über die ganze Welt verbreitet wurde. Wir bedürfen keiner von diesen Vermutungen. Wir haben einen Führer, der uns nicht im Dunkeln lässt, wenn wir nach den ersten Keimen des Begriffes Gott suchen. An der Hand der Sprache können wir so deutlich als nur immer möglich sehen, wie bei deva der Begriff Gott aus dem Begriff des Lichtes, des aktiv gedachten Lichtes, des belebenden, scheinenden, erleuchtenden und erwärmenden Lichtes hervorwuchs. Wir sind geneigt, den verfaulten Samenkern zu verachten, wenn die majestätische Eiche vor unseren Augen steht, und vielleicht erweckt in den Herzen einiger Philosophen der Gedanke ein Schaudern, dass die Stimme Gottes zuerst aus dem Feuer zu den Menschen gesprochen haben soll. Und doch, da keine Kluft vorhanden ist zwischen deva, glänzend, in seiner Anwendung auf Agni, das Feuer, und viele andere Naturmächte, und dem *Deus Optimus Maximus* der Römer, ja, da der Gott, den die Griechen, ohne ihn zu kennen, verehrten, derselbe Gott war, den St. Paulus ihnen verkündigte, so müssen wir die Lehre lernen — und sie wird sich als eine höchst wertvolle Lehre erweisen — dass der Begriff Gott das Resultat einer ununterbrochenen historischen Entwicklung ist, die man Entfaltung, Entkleidung oder Klärung nennen mag, aber nicht einer plötzlichen Offenbarung.

Gottesoffenbarung in der Natur.

Es scheint fast unglaublich, dass in unseren Tagen solch eine Lehre, die durch den unwiderleglichen Beweis historischer Dokumente bestätigt wird, als den Interessen der Religion gefährlich bekämpft wird, ja den Gegenstand giftiger Angriffe bildet.

Aus dem einen oder anderen Grunde beanspruchen unsere Gegner für ihre eigenen Theorien den Charakter der Orthodoxie, während sie dadurch, dass sie unsere Beweisführung als heterodox brandmarken, die ganze Frage im Voraus zu

entscheiden suchen. Nun möchte ich unsere Gegner zunächst fragen, auf Grund welcher Autorität solche metaphysischen Theorien wie die von angeborenen Ideen vielleicht den Namen orthodox beanspruchen können, oder in welchem Buche sie auf Kapitel und Vers hinweisen können zur Stütze ihrer sei es besonderen, sei es allgemeinen Offenbarung, die den menschlichen Wesen den ersten Begriff und Namen von Gott brachte. Für einen Erforscher der Religionen der Welt in ihrer unermesslichen Verschiedenheit und ihren beständigen Spaltungen haben die Namen orthodox und heterodox, die zu allen Zeiten und auf allen Seiten so freigebig gebraucht wurden, sowohl von ihrem Reiz wie von ihrem Schrecken viel verloren. Für einen Historiker existiert das Wort orthodox gar nicht. Welches Recht haben wir, die Art und Weise zu tadeln, in der sich das Göttliche offenbarte, zunächst den Augen, und dann dem Herzen der Menschen? Ist die Offenbarung in der Natur wirklich ein so verächtliches Ding, dass wir es uns erlauben können, sie zu verschmähen oder im günstigsten Falle sie als gerade gut genug für die heidnische Welt zu behandeln? Unsere Augen müssen sehr trübe geworden sein, unser Geist sehr stumpf, wenn wir nicht mehr wahrnehmen können, wie die Himmel verkünden die Ehre Gottes. Wir haben jetzt die ganze Natur benannt und klassifiziert, und Nichts scheint mehr imstande, uns zu überraschen, zu erschrecken oder zu überwältigen. Aber wenn es zum ersten Male galt, den Menschengeist zu erheben und zum Begreifen von etwas über ihn Hinausgehendem emporzutragen, welche Sprache hätte da gewaltiger sein können als die, welche sich in Bergen und Sturzbächen, in Wolken und Gewitterstürmen, in Himmeln und Morgenröten, in Sonne und Mond, in Tag und Nacht, in Leben und Tod vernehmen ließ? Ist in alle diesem keine Stimme, keine Bedeutung, keine Offenbarung wahrzunehmen? War es möglich, die Bewegungen der Himmelskörper, die regelmäßige Wiederkehr von Tag und Nacht, von Frühling und Winter, von Geburt und Tod ohne die tiefste Bewegung zu betrachten?

Natürlich können jetzt die Leute sagen: Wir kennen das Alles, wir können Alles erklären, und die Philosophie hat uns gelehrt *Nil admirari.* Wenn dem so ist, dann mag es allerdings wahr sein, dass der träge Menschengeist noch ein Mal durch eine mehr als natürliche Offenbarung aufgerüttelt werden musste. Aber in den frühesten Tagen der Welt war die Welt zu voll von Wundern, um irgendwelche anderen Mirakel nötig zu machen. Die ganze Welt war ein Mirakel und eine Offenbarung, es war kein Bedürfnis für irgend eine besondere Enthüllung. Damals lobten die Himmel, die Wasser, Sonne und Mond, die Sterne des Himmels, Regenschauer und Tau, die Stürme Gottes, Feuer und Hitze, Winter und Sommer, Eis und Schnee, Nächte und Tage, Blitze und Wolken, die Erde, die Berge und Hügel, das Grüne auf der Erde, die Quellen und Seen und Fluten — alle lobten den Herrn und priesen ihn und verherrlichten ihn immer und ewiglich.

Können wir uns eine gewaltigere Offenbarung denken? Haben wir ein Recht zu sagen, dass es für die Menschenkinder reines Heidentum, Polytheismus, Pantheismus und verabscheuungswürdiger Götzendienst sei, einzustimmen in den Preis und die Verherrlichung Dessen, der sich in seiner eigenen Weise in all der Herrlichkeit, der Weisheit und Ordnung der Natur offenbart? Ich habe mancherlei Gotteslästerungen gehört, ich habe keine gehört größer als diese.

Indessen mag man sagen, dass der Weg aus der Natur nur zu Natur*göttern* führe, zu einem Glauben an viele, nicht an *einen* höchsten Gott. Er führt sicherlich durch dieses Thor, aber er hört da nicht auf. Wenn wir zum Veda, dem ältesten Denkmal eines polytheistischen Glaubens, zurückkehren und den Faden da wieder aufnehmen, wo wir ihn fallen ließen, so werden wir zu sehen vermögen, wie Agni, der Gott des Feuers, der zuerst nur einer neben vielen anderen Göttern ist, sich zu etwas viel Höherem entwickelt. Er bleibt nicht einer unter vielen Göttern. Er wird am Ende ein höchster Gott, *der* höchste Gott, bis so-

gar sein Name bei Seite geworfen oder nur als einer von vielen Namen erkannt wird, mit denen die alten Seher in ihrer unbeholfenen Sprache das, was ist, das Eine und Alles, benannten. Erinnern Sie sich der Stelle aus dem Veda, die ich früher citierte: »Das, was Eines ist, benennen die Seher in vielerlei Weise, sie nennen es Agni, Yama, Mâtarisvan«.

Biographie von Agni.

Dieser Prozess, den ich den theogonischen Prozess nenne, ist so wichtig, dass wir ihn sorgfältig und Schritt für Schritt wenigstens an einem der alten Götter studieren müssen. Wenn ich für diesen Zweck den Gott des Feuers, Agni, auswähle, und nicht Dyaus, Zeus, Jupiter, den höchsten Gott des arischen Pantheons, so geschieht das deshalb, weil die Biographie von Dyaus, die schon bei früheren Gelegenheiten von mir vollständig ausgearbeitet worden ist[1], nicht nochmals im ausführlichen Detail durchgegangen zu werden braucht. Augenblicklich ist mein Hauptzweck, zu zeigen, wie viele Straßen, ausgehend von verschiedenen Anfängen, alle konvergierten und schließlich in demselben Mittelpunkt sich trafen, in dem Glauben an einen höchsten Agens, der sich kundgiebt in Allem, was da ist und webt und lebt, und wie die Wahrnehmung des Unendlichen überall in den Wahrnehmungen des Endlichen, wie wir sagen, offenbar wurde.

1) *Science of Language*, vol. II, Cap. 11.

Vorlesung VII.

Die Biographie von Agni.

Thatsachen gegen Theorien.

Wir beginnen heute die Biographie von Agni, dem Gott des Feuers, und werden dieselbe vom ersten bis zum letzten Kapitel zu verfolgen suchen. Diese Biographie mag manchmal langwierig und ermüdend scheinen, aber wir müssen geduldig alle Kapitel derselben durchgehen, denn die ganze Frage der natürlichen Religion hängt thatsächlich von dem Erfolg unserer gegenwärtigen Untersuchung ab. Der einzige erfolgreiche Weg der Kontroverse gegen die herrschenden Theorien vom Ursprung der Religion ist ein Appell an Thatsachen. Ich behaupte, dass die alten Denkmäler der Religion, ganz besonders in Indien, historische Beweise dafür bieten, dass der Menschengeist durch seine eigenen innewohnenden Kräfte imstande war, von der Natur zu Naturgöttern und schließlich zum Naturgott emporzusteigen. Wenn wir das beweisen können, so kann der Wahrspruch nicht zweifelhaft sein, denn selbst in theologischer Erörterung sind Thatsachen noch beweiskräftiger als Theorien. Im Gegensatz zu denen, welche ihre Zuflucht nehmen zu angeborenen Fähigkeiten oder besonderen Offenbarungen, wie sie es nennen, stützen wir uns auf historische Dokumente, und wo soviel auf dem Spiele steht, dürfen wir nicht vor ermüdender Arbeit zurückschrecken. Manche Einzelheiten in der historischen

Entwicklung von Agni, dem Feuer, mögen für unseren Zweck unwichtig erscheinen, aber wir haben wachsame und mächtige Feinde, und wir dürfen keine Position auf unserem Vormarsche der Überrumpelung und Wegnahme ausgesetzt lassen.

Voreilige Verallgemeinerung.

Nichts richtet auf unserem Arbeitsfeld soviel Unheil an wie voreilige Verallgemeinerung. Es ist bekannt, dass Professor Weber[1]) in einer seiner ersten Publikationen bemerkte, dass »Agni wesentlich als irdisches Opferfeuer, nicht etwa als elementarische Kraft verehrt wird«. Dieser Satz ist immer und immer wiederholt worden, bis zuletzt angenommen wurde, Agni wäre in Wirklichkeit eine bloße Erfindung von Priestern und jedenfalls vor der Entwicklung des Opfersystemes in Indien unbekannt. Es ist vollkommen richtig, dass Agni als das Altarfeuer in den vedischen Hymnen einen sehr hervorragenden Platz einnimmt. Agni ist in der That zusammen mit Indra der Deva, an den die meisten Hymnen gerichtet werden, und darunter werden in vielen dieselben Lobpreisungen wiederholt und dieselben Epitheta gebraucht, die auf das Opferfeuer Anwendung finden. Aber es giebt andere Stellen, ohne Zweifel weniger zahlreiche, aber gerade aus diesem Grunde für uns um so wichtigere, in denen Agni ohne alle weitere Beziehung auf das Altarfeuer verherrlicht wird.

Ich werde mit der Prüfung der Stellen beginnen, in denen Agni in seinem rein physischen Charakter geschildert wird.

Agni in seinem physischen Charakter.

Die erste Frage war: Woher kam er? Darauf werden verschiedene Antworten gegeben. Wir lesen, Rv. II, 1, 1:

Tvám agne dyúbhi*h* tvám âśuśukshá*n*i*h* tvám adbhyá*h* tvám áśmana*h* pári,

1) *Indische Litteraturgeschichte*[2], S. 43.

Tvám vánebhya*h* tvám óshadhîbhya*h* tvám n*ri*n*â*'m n*ri*pate-*g*âyase *s*ú*k*i*h*.

»Du, o Agni, wirst geboren zu erstrahlen wünschend, Du wirst geboren aus den Himmeln, Du aus den Wassern, Du aus dem Steine, Du aus dem Holze, Du aus den Kräutern, Du, o König der Menschen, der reine«.

Hier lernen wir in einem einzigen Verse alle möglichen Wege kennen, auf denen Agni dem Menschen erschienen sein konnte. Zuerst vom Himmel, als die feurige und sengende Sonne, die mit ihrer Hitze brennbare Stoffe entzünden konnte; zweitens aus den Wassern, d. h. aus den Wolken, als Blitz; drittens aus dem Steine, womit gemeint sein muss, aus dem Feuersteine, obgleich das Feuerschlagen aus dem Feuersteine im Veda nicht als sacrificialer Akt bekannt ist; viertens aus dem Holz und den Kräutern, d. h. aus den Feuerhölzern und aus den trockenen Blättern, die wie unser Zunder den Funken fingen und lebendig erhielten, bis er durch Blasen zu Flammen entfacht wurde.

Lassen Sie uns jetzt diese vier Arten von Agni's Geburt mehr im Einzelnen betrachten.

Agni als die Sonne.

Dass Agni oft als die Sonne gefasst wurde, wird durch viele Stellen in den Hymnen des Rigveda bewiesen. Z. B. Rv. VI, 9, 1:

Áha*h* *k*a k*ri*sh*n*ám áha*h* ár*g*unam *k*a ví vartete râ*g*asî ved-yâ'bhi*h*,

Vai*s*vânarâ*h* *g*â'yamâna*h* ná râ'*g*â áva atirat *g*yótishâ agní*h* támâ*m*si.

»Der schwarze Tag und der rote Tag (Nacht und Tag) ändern Himmel und Erde mit ihren verschiedenen Farben. Agni schreitet dahin durch die Finsternis, geliebt von allen Menschen, gleich einem geborenen Könige«.

Hier ist mit Agni, der durch die Finsternis dahinschreitet, offenbar die Sonne selbst gemeint. In einem anderen Verse, III, 14, 4 wird Agni geradezu Sûrya, Sonne, genannt:

Yát *sok*íshâ sahasa*h* putra tísh*th*â*h*
abhí kshitî́*h* pratháyan sû́rya*h* n*r*î́n.

»(Agni), als Du, o Sohn der Stärke, als Sonne dastandest, *weit Dich verbreitend über die Menschen und ihre Wohnungen*«.

In den Brâhma*n*as wird ausdrücklich angegeben, dass Agni in seiner dritten Form die Sonne ist[1]). (Yad asya divi *tr*itîyam tad asâv âditya iti hi brâhma*n*am, Nir. VII, 28.) An anderen Stellen aber werden die beiden von einander unterschieden, wenn auch mit einander verglichen. So wird von der Sonne gesagt, dass sie von dem nächtlichen Agni kommt. Zum Beispiel Rv. X, 88, 6:

Mûrdhấ bhuvá*h* bhavati náktam agní*h* táta*h* sû́rya*h* *g*âyate prâtá*h* udyán.

»Agni ist das Haupt der Welt bei Nacht; aus ihm wird geboren[2]) die Sonne, die sich am Morgen erhebt«.

Die beiden, Agni und die Sonne, werden verglichen, so wenn V, 1, 4 gesagt wird, dass »die Herzen der Verehrer sich zusammen zu Agni wenden, wie unsere Augen sich zur Sonne wenden«. Oder VII, 8, 4, sû́rya*h* na ró*k*ate, »Agni, der strahlt wie die Sonne«.

Und weiter VIII, 43, 5:

Eté tyé v*r*íthak agnáya*h* iddhấsa*h* sám ad*r*íkshata ushásâm iva ketáva*h*.

»Diese entzündeten Feuer werden verstreut erblickt gleich den Strahlen der Morgenröte«.

Wir lesen oft, besonders in den Brâhma*n*as, dass Agni das Licht bei Nacht, die Sonne bei Tage ist. Es giebt eine Stelle, die oft aus dem Aitareya-Brâhma*n*a citiert wird, VIII, 28: »Die Sonne (Âditya), wenn sie untergeht, geht in Agni ein und verschwindet. Agni, aufflammend, geht in die Luft (Vâyu) ein und verschwindet«. Und dann: »Agni wird aus der Luft geboren, die Sonne wird aus Agni, dem Feuer geboren«.

1) Bergaigne, *Religion Védique*, I, p. 13.
2) Cfr. X, 88, 16, *s*îrshatá*h* *g*âtám.

Agni, die Sonne, oder das Feuer auf dem Herd.

Es kommen andere Stellen vor, wo es zweifelhaft ist, ob die Dichter an die Sonne dachten, die sich am Morgen erhebt und die Welt mit Glanz füllt, oder an das Feuer auf dem Herd und dem Altar, von dem man gleicherweise sagen kann, dass es sich am Morgen erhebt und die Welt mit Licht erfüllt. Zum Beispiel Rv. X, 1, 1:

Ágre b*ri*hán ushásâm ûrdhvá*h* asthât
ni*h*-*g*aganvâ'n támasa*h* *g*yótishâ â' agât,
Agní*h* bhânúnâ rúsatâ sváṅga*h*
â' *g*âtá*h* visvâ sádmâni aprâ*h*.

»Agni stand mächtig auf bei Beginn der Morgenröte, er näherte sich, mit Licht aus der Finsternis kommend. Geboren mit schönen Gliedern hat er alle Wohnungen mit seinem glänzenden Licht erfüllt«.

Und weiter X, 88, 12.

Visvasmai agním bhúvanâya devâ'*h*
vaisvânarám ketúm áhnâm ak*rin*van,
Â' yâ*h* tatâ'na ushása*h* vibhâtî'*h*
ápo ûr*n*oti táma*h* ar*k*ishâ yán.

»Die Götter machten Agni Vaisvânara zum Licht der Tage für die ganze Welt, ihn, der die strahlenden Morgenröten ausbreitete und die Finsternis vertrieb, kommend mit Glanz«.

VII, 78, 3:

Á*g*î*g*anan sû'ryam ya*g*ñám agním apâ*k*î'nam táma*h* agât á*g*usht*am.

»Sie, die Morgenröten, schufen die Sonne, das Opfer, das Feuer; die unangenehme Finsternis ging von dannen«. (Cfr. VII, 99, 4.)

Obwohl die Kommentatoren oftmals vorziehen, solche Stellen auf das Altarfeuer zu beziehen, oder dieses Feuer, wenn es am Morgen entzündet wird, als Symbol der aufgehenden Sonne anzusehen, so ist es doch ganz augenscheinlich, dass die Vorstellung von Agni's Erscheinen in der Sonne den vedischen Dichtern ganz vertraut war.

Sonne und Feuer in Amerika.

Es bedarf bei uns einer gewissen Anstrengung, um zu verstehen, wie zwei so verschiedene Wahrnehmungen wie die vom Feuer, das auf dem Herde brennt, und die von der Sonne, die am Morgen aufgeht, über den Himmel hinwegzieht und am Abend untergeht, in demselben geistigen Brennpunkte vereinigt und als Eins und Dasselbe aufgefasst werden konnten. Hier ist indessen ebenso wie sonst eine Vergleichung anderer Religionen, ganz besonders von Religionen, die nicht die geringste genealogische Verwandtschaft mit dem Veda beanspruchen können, sehr nützlich, um entweder unsere Zweifel und Schwierigkeiten zu beseitigen oder sie zu bestätigen.

Lassen Sie uns einen Blick auf die amerikanischen Religionen werfen. Es ist wahr, es giebt da nur wenige Fälle, wo Feuer und Sonne thatsächlich denselben Namen erhalten haben. Brinton in seinen *Myths of the New World*, p. 143, sagt uns indessen, dass die Tezuque von Neu-Mexiko tah sowohl für Sonne als für Feuer gebrauchen, und dass die Kolosh von British-Amerika ihre Bezeichnungen für Sonne und Feuer wenigstens von derselben Wurzel ableiten, da Feuer kan, Sonne kakan ist. Aber in ihren Schöpfungsberichten wird von der Sonne immer als vom Feuer gesprochen. Sie wird nicht dargestellt als älter als die Welt, sondern als von der alten Bevölkerung (Navajos) verfertigt, als angezündet und in Gang gebracht durch den ersten unter den Menschen (Algonkins), oder als befreit aus einer dunklen Höhle durch eine gütige Gottheit (Haitians).

Auch J. G. Müller in seiner *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen* erzählt uns, dass in den Tempeln der Sonne das Feuer brennend erhalten wurde, scheinbar als beständige Versinnbildlichung der Sonnengottheit (S. 54, 69, 519). Der Feuerdienst, bemerkt er, war innig mit dem Sonnendienste verbunden (S. 125). Und weiter: »Unter den Inkas blieb der Feuerdienst, aber so, dass er mit dem Sonnendienste in die

engste Verbindung gebracht wurde. Denn sowohl im Sonnentempel, als in dem Hause der Sonnenjungfrauen brannte das ewige Feuer. An dem hohen Festtage Raymi, dem Winterfeste, wurde dieses Feuer wie bei den Römern mit dem goldenen Hohlspiegel angezündet. Bloß bei überzogenem Himmel suchte man das Feuer nach uralter Art durch Reibung zweier Hölzer zu gewinnen«.

In Peru hören wir von einem Kampfe zwischen zwei Göttern, der eine Con oder Viracocha mit Namen, der andere Pachacamac. Der erstere soll der Gott des Wassers oder des befruchtenden Regens sein, der letztere der des Feuers, besonders des lebenspendenden Feuers. Dieser Pachacamac wird als der Sohn der Sonne dargestellt, indem sich so wiederum die enge Verwandtschaft dokumentiert, in der in der Phantasie der Urvölker Sonne und Feuer mit einander standen.

Sonne und Feuer bei den Finnen.

Wenn wir uns nun einen Augenblick zu den Finnen wenden, die ebensowenig wie die Amerikaner dem Verdacht ausgesetzt sind, aus dem Veda irgend etwas entlehnt zu haben, so finden wir auch da, dass Panu, der Gott des Feuers, aufgefasst wird als Sohn der Sonne. So lesen wir in der Kalevala [1], der berühmten Dichtung der Finnen:

»Panu, Du, o Sohn der Sonne,
Du, o Spross des lieben Tages,
Heb' das Feuer auf zum Himmel.
In des goldenen Ringes Mitte,
In des Kupferfelsens Innres,
Trag' es wie ein Kind zur Mutter,
In den Schoß der lieben Alten.
Stell' es hin, am Tag zu leuchten,
In den Nächten auszuruhen,
Lass es jeden Morgen aufgehn,
Jeden Abend niedersinken«.

1) Rune XXVI, V. 431—441.

Castrén bemerkt zu dieser Stelle, dass »sie darüber Aufschluss giebt, wie die Finnen der Urzeit die Sonne für eine auf eine gewisse Weise eingehegte Feuermasse und das irdische Feuer für eine Emanation aus der Sonne ansahen, oder mit der Rune zu sprechen, für ein Kind der Sonnenmutter. Da demnach Sonne und Feuer«, fährt er fort, »im Grunde ein und derselbe Gegenstand sind, ist es offenbar, dass die Verehrung des Feuers bei unseren Voreltern mit der Verehrung der Sonne zusammenfallen musste und dass *Panu* nicht als eine selbständige Gottheit, sondern nur als ein Sohn der Sonne verehrt werden konnte«.

Auf Grund dieser Parallelen, zu denen sich noch manche anderen hinzufügen lassen würden, werden wir besser imstande sein, uns in den Vorstellungen unserer eigenen arischen, nicht finnischen, Vorfahren zurecht zu finden, wenn sie unter dem Namen des Agni sowohl das Herd- oder Altarfeuer wie die Sonne am Himmel begriffen.

Agni als Blitz.

Wir kommen jetzt zu einer zweiten Reihe von Stellen, wo es von Agni heißt, dass er der Sohn des *Dyaus*, des Himmels, sei (Diva*h* sûnu*h* oder *s*i*s*u*h*), und ebenso, dass er aus den Wassern entstände oder der Sohn der Wasser sei (apâ'm gárbha*h*, Rv. III, 1, 12). Hier muss er als Blitz, der aus den Wolken kommt, verstanden werden. Zum Beispiel Rv. VI, 6, 2:

Sá*h* *s*vitâná*h* tanyatú*h* ro*k*anasthâ'*h*.

»Dieser Agni, glänzend, donnernd am Himmel«.

Oder weiter VII, 3, 6:

Divá*h* ná te tanyatú*h* eti *s*úshma*h*.

»Dein Ungestüm geht einher wie der Donner des Himmels«.

Rv. X, 45, 4:

Ákrandat agní*h* stanáyan iva dyaú*h*.

»Agni prasselte gleich dem donnernden Himmel«.

Rv. I, 143, 2:

> *Sáh gâ'yamânah paramé vyòmani*
> *âvíh agníh abhavat mâtarísvane,*
> *Asyá krátvâ samidhânásya magmánâ*
> *prá dyâ'vâ sokíh prithivî' arokayat.*

»Agni, geboren im höchsten Himmel, erschien dem Mâtarisvan. Sein Glanz, als er mit Weisheit und Stärke entflammt war, erleuchtete Himmel und Erde«.

Mâtarisvan.

Dieser Mâtarisvan, dem Agni als Blitz erschien, wird häufig erwähnt, und wir stoßen hier auf eine Mythenschicht, die im Veda wieder und wieder zu Tage tritt, die aber bisher aller Analyse widerstanden hat. Wir wissen nicht, was mit Mâtarisvan gemeint ist, der Name lässt keine befriedigende Etymologie zu[1]) und scheint aus einer entlegeneren Sprachperiode zu datieren. Wir können aber aus den Stellen, in denen Mâtarisvan auftritt, entnehmen, dass damit die Luft gemeint war oder der Wind, der das Feuer des Blitzes aus dem Himmel durch die Luft auf die Erde zu tragen schien[2]). Ich citiere wieder aus dem Rv. I, 143, 2:

> *Sáh gâ'yamânah paramé vyòmani*
> *âvíh agníh abhavat mâtarísvane.*

»Agni, geboren im höchsten Himmel, offenbarte sich dem Mâtarisvan«.

In III, 5, 10 wird von Mâtarisvan gesagt, er habe den Agni entzündet, als er versteckt war, für die Bhrigus (siehe

1) Die älteste Etymologie ist die im Rv. III, 29, 11 gegebene: mâtarísvâ yát ámimîta mâtári.

2) »Auch bei den Creeks glaubt man von den vier Winden aus den vier Ecken der Erde, dass sie das heilige Feuer gebracht und die sieben heiligen Pflanzen bezeichnet hätten. Nachdem sie den Menschen diesen Dienst geleistet hatten, verschwanden die gütigen Besucher in den Wolken, dahin zurückkehrend, von wo sie kamen.« (Brinton, *Myths of the New World*, p. 77.)

auch III, 2, 13), und diese Bh*r*igus werden oft erwähnt als die, welche den Agni unter den Menschen verbreitet haben (I, 58, 6). In VI, 8, 4 heißt Mâtari*s*van der Bote des Vivasvat, der den Agni brachte.

Es ist nur natürlich, dass dieser Mâtari*s*van, der dem Menschen den Blitz vom Himmel herabgebracht haben soll, mit Prometheus verglichen worden ist. Aber obwohl in einem Punkte ihre Funktionen ähnlich sind, so sind doch ihre Namen verschieden, und wir werden später einige andere wohlbekannte Versuche, sogar den Namen des Prometheus in der Vedensprache aufzuspüren, zu betrachten haben.

Feuer aus dem Feuerstein.

Das Feuerschlagen aus einem Steine scheint im Rigveda fast unbekannt. An einer Stelle, II, 12, 3, heißt es indessen von Indra, er habe den Agni aus zwei Steinen hervorgebracht:

Yá*h* ásmano*h* antá*h* agnim *g*a*g*â'na,

»Er, der aus zwei Steinen Feuer erzeugte«, oder, wie andere erklären: »aus zwei Wolken, die als Steine dienten«.

In jedem Falle scheint die bloße Thatsache, dass Feuer aus einem Feuerstein geschlagen werden kann, in der vedischen Zeit bekannt gewesen zu sein.

Feuer aus Holz.

Der vierte Vorgang, das Hervorlocken des Feuers durch Reiben zweier Feuerhölzer und Auffangen des Funkens in dürren Kräutern, wird wieder und wieder erwähnt. Offenbar galt dafür sowohl Kraft als Geschicklichkeit für erforderlich. Eins der stehenden Epitheta des Agni ist »Sohn der Kraft« (sûnu*h* sahasa*h*, III, 1, 8), und unter den alten Familien werden die Bh*r*igus oft als Besitzer des Ge-

heimnisses der Feuerbereitung und -erhaltung im Hause erwähnt[1].

So lesen wir I, 143, 4:

Yám eriré bh*ri*gava*h* visvávedasam
nâ'bhâ p*ri*thivyâ'*h* bhúvanasya ma*g*mánâ.

»Die Bh*ri*gus erweckten (oder entzündeten) den Agni im Mittelpunkt der Erde durch die Kraft des Menschen«.

Und wiederum II, 4, 2:

dvitâ' adadhu*h* bh*ri*gava*h* vikshú âyó*h*,

»Die Bh*ri*gus versetzten den Agni zweifach unter die Stämme der Menschen«.

Es ist merkwürdig, dass der Name Bh*ri*gu Buchstabe für Buchstabe den Φλέγυες der griech. Mythologie entspricht.

Mythologische Vorstellungen mit dem Feuer verbunden.

Dieser letzte Vorgang der Feuererzeugung durch Reiben ist ein sehr beliebter Vorwurf der vedischen Dichter. Von den zwei Holzstücken, die für das Feuerherausreiben gebraucht werden, heißt das eine die Mutter, das andere der Vater des Agni. So lesen wir V, 9, 3:

Utá sma yám *s*i*s*um yathâ návam *g*anish*t*a ará*n*î,
dhartâ'ram mâ'nushî*n*âm vi*s*â'm agním svadhvarám.

»Ihn, den die beiden Feuerhölzer (ara*n*î) erzeugten wie ein neugeborenes Kind, den Agni, den Erhalter der Stämme der Menschen, gut beim Opfer«.

Dieser Mythus von dem neugeborenen Kinde nimmt bald größeren Umfang an. So heißt es Rv. X, 79, 4:

Tát vâm *ri*tám rodasî prá bravîmi *g*â'yamâna*h* mâtárâ gárbha*h* atti,
ná ahám devásya mártya*h* *k*iketa agní*h* angá vi*k*etâ*h* sá*h* prá*k*etâ*h*.

1) Es ist interessant zu bemerken, dass in verschiedenen Sprachen von Australien nur ein Wort für Feuer und Holz vorhanden ist. Siehe Curr, *The Australian Race*, Vol. I, p. 9.

»O Himmel und Erde, ich verkünde diese Wahrheit, dass das Kind, eben geboren, seine Eltern verzehrt. Ich, ein Sterblicher, verstehe nicht (diese That) eines Gottes; Agni wahrlich versteht sie, denn er ist weise!«

Es wurde, wie wir früher sahen, als weiteres Wunder betrachtet, dass ein lebendiges Wesen wie Agni aus einem dürren Stück Holz geboren wurde, und dass er, obwohl seine Mutter ihn nicht säugt, so rasend schnell heranwächst und sogleich sich daran macht, seine Aufgabe als Bote zwischen Göttern und Menschen zu erfüllen (X, 115, 1). Weiter (V, 9, 4) heißt es von ihm, er sei schwer zu ergreifen, gleich Schlangenbrut, und er fresse die Wälder wie das Vieh auf der Weide frisst.

Aber das Alles ist nur der Anfang. Der Gegenstand wächst und wird auf jede mögliche Weise variiert. Sie wissen, wie oft unsere Kritiker ihr Unvermögen ausgedrückt haben, zu glauben, dass das Gespräch der vedischen Arier sich um nichts Anderes gedreht haben sollte, als um die gewöhnlichen Alltagsereignisse. Ich kann ihre Ungläubigkeit verstehen so lange, als sie den Rigveda nicht aufschlagen. Aber auf jeder Seite desselben werden sie Thatsachen finden, die beweiskräftiger sind als alle Theorien und die uns keinen Zweifel lassen, dass sich die dichterische Thätigkeit der vedischen Arier hauptsächlich um die Sonne, den Mond, den Himmel, den Wind, den Sturm und das Feuer drehte.

Die Wiederholung derselben Gedanken kann langweilig werden, aber auch diese langweilige Wiederholung enthält eine Lehre, wenn sie dazu beiträgt, uns einen richtigeren Begriff von dem langsamen aber natürlichen Wachstum des menschlichen Geistes zu geben, da, wo wir dasselbe am besten beobachten können, — in den Hymnen des Rigveda, und wenn sie uns das Verständnis dafür öffnet, dass selbst ein Glaube an Wesen, die als aktive Subjekte gedacht sind, sei es im Feuer, oder in der Sonne, oder im Himmel, nicht als

Heidentum und als Götzendienst betrachtet zu werden

braucht, sondern als Hülle gesunder Keime, die mit der Zeit zu einer reichen Ernte heranwachsen sollten.

Agni als Deva, Glänzender, Amartya, Unsterblicher etc.

Wir sahen, auf wie natürliche Weise Agni, das Feuer, deva, glänzend, genannt werden konnte, noch ohne jeden Gedanken daran, ihn einen Gott zu nennen. Selbst wenn vom Licht Agni's als unsterblichem gesprochen wird, braucht das noch nicht mehr zu bedeuten, als dass es ewige Dauer hat, wenn es in richtiger Weise gehegt wird. Wir lesen zum Beispiel Rv. VI, 9, 4: idám *g*yóti*h* am*ri*tam mártyeshu »(Sehet) dieses Licht, unsterblich unter Sterblichen«. Hier könnte unsterblich noch übersetzt werden mit: nie ersterbendes Licht. Das Feuer, als Masculinum, oder vielmehr als Agens, wurde auch, I, 58, 4, a*g*ara, nicht alternd, genannt, und die vedischen Dichter verweilten wieder und wieder bei dem Gegensatze zwischen dem nicht ersterbenden Agni und seinen sterbenden Freunden. Auch von anderen Devas wurde gesagt, dass sie nicht wie menschliche Wesen dem Verfall und Tod unterworfen wären.

Agni, der Unsterbliche unter Sterblichen.

Aber während die alten Dichter dahin kamen, dass sie sich eine unüberschreitbare Kluft zwischen den Sterblichen auf der einen und den Unsterblichen auf der anderen Seite dachten, verschwand diese Kluft bei Agni wieder. Er wohnte, unsterblich, wie er war, bei den Menschen. Er war der Gast (átithi, II, 4, 1) der Menschen, oftmals der Unsterbliche unter Sterblichen genannt (am*ri*ta*h* mártyeshu. VIII, 71, 11).

Nun scheint dieser Ausdruck »unsterblich unter Sterblichen« auf den ersten Blick von keiner großen Bedeutung zu sein. Aber gleich vielen dieser alten Phrasen enthält er Keime, die einer höchst wichtigen Entwickelung in der

Zukunft entgegen sahen. Wir dürfen in diesem einfachen Ausdruck: unsterblich, wohnend unter Sterblichen, als der Gast, der Freund, der Wohlthäter der Sterblichen, den ersten Versuch erkennen, die Kluft zu überbrücken, die menschliche Sprache und menschliches Denken selbst zwischen den Sterblichen und Unsterblichen, zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen geschaffen hatte. Derartige Gedanken treten zuerst in einer sehr einfachen und fast nicht zum Bewusstsein kommenden Form auf, sie zeigen sich, ohne beachtet zu werden, aber sie bleiben im Geist sitzen, sie gewinnen von Jahr zu Jahr an Stärke und Tiefe und sie bilden zuletzt einen fruchtbaren Boden, aus dem in späteren Zeiten die erhabensten Begriffe von der Einheit zwischen den Sterblichen und den Unsterblichen, zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren, zwischen dem Endlichen und Unendlichen erwachsen können, wie sie z. B. in den dunklen Worten des Heraclitus zum Ausdruck kommen: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι. In allen unseren Gedanken herrscht Stetigkeit, und für eine richtige Abschätzung unserer geistigen Organisation ist Nichts wichtiger als die Auffindung der groben Fäden, die das Gewebe unserer abstraktesten Gedanken bilden.

Agni, der Freund, Helfer, Vater.

Wenn Agni einmal als Freund oder als willkommener Gast im Hause erkannt worden war, so regnete es bald andere Epitheta, die des Menschen Wertschätzung der Wohlthaten des Agni ausdrückten. Ich kann hier nur einige erwähnen. Er wird Herr des Hauses genannt, g*ri*hapati*h*, I, 12, 6; Herr des Volkes, vi*s*pati*h*, I, 12, 2; Führer, puraetâ, III, 11, 5; König, râ*g*â, I, 59, 5. I, 31, 10 lesen wir:

> **Tvâm agne prâmati*h* tvâm pitâ' asi na*h*, tvâm vayask*ri*t tâva *g*âmâya*h* vayam.**

»Du, Agni, bist unsere Vorsehung, unser Vater; Du giebst uns Lebenskraft, wir sind dein Geschlecht«.

II, 1, 9:

Tvám putrá*h* bhavasi yá*h* te ávidhat.

»Du bist ein Sohn dem, der Dich verehrt«.

VI, 1, 5:

Pitâ' mâtâ' sádam it mâ'nushâ*n*âm.

»Du bist den Menschen immer Vater und Mutter«.

X, 7, 3:

Agním manye pitáram agním âpím
agním bhrâ'taram sádam ít sákhâyam;
agné*h* ánîkam b*ri*hatá*h* saparyam
diví *s*ukrám ya*g*atám sû'ryasya.

»Agni halte ich für meinen Vater, ich halte ihn für meinen Verwandten, meinen Bruder und meinen beständigen Freund. Ich verehrte das Antlitz des mächtigen Agni, das heilige Licht der Sonne am Himmel«.

Agni Helfer in der Schlacht.

Aber Agni war nicht nur wohlthätig im Hause, er war auch ein mächtiger Helfer in der Schlacht, der Vernichter der Feinde, menschlicher wie übermenschlicher. Man kann sich leicht vorstellen, welchen Vorteil der Besitz des Feuers im Kriege der Urzeit gebracht haben muss. Wie leicht war es, mit einer gut geschleuderten Fackel einen ganzen Wald in Brand zu stecken, oder Feinde auszuräuchern, die in einer Höhle Zuflucht gesucht hatten.

Feuerlose Stämme.

Die Feinde der Arier in der vedischen Zeit heißen Dasyu[1]), oder selbst Rakshas und Yâtudhâna, Riesen und Teufel. Diese wilden Stämme werden oft genannt a n - a g n i - t r a, die, welche nicht das Feuer hegen. So lesen wir I, 189, 3:

1) *Letter on the Turanian Languages,* pp. 83 ff.

Ágne tvám asmát yuyodhi
ámîvâ*h*, ánagnitrâ*h* abhí ámanta k*ri*sh*t*î'*h*,
púna*h* asmábhyam suvitâ'ya deva
kshâ'm vísvebhi*h* am*ri*tebhi*h* ya*g*atra.

»Agni, treib von uns fort die Feinde, — Stämme, die kein Feuer hegen, kamen uns anzugreifen. Komm wieder auf die Erde zu unserer Wohlfahrt, heiliger Gott, samt allen Unsterblichen«.

Diese feuerlosen Stämme heißen auch kravya-ad, rohes Fleisch essend (κρεοφάγοι), und âmâ'd (X, 87, 7) (ὠμοφάγοι). Sie stehen selbst im Verdacht, dass sie sich von Menschenfleisch nähren, X, 87, 16 (yá*h* paúrusheye*n*a kravíshâ samañkté). Sie werden fast in derselben Weise beschrieben, wie niedere Völker selbst jetzt noch von denen beschrieben werden, die ihr Land begehren. So werden in Rv. VII, 104 zwei von den kriegliebenden Göttern des vedischen Volkes, Indra und Soma, von Vasishtha angerufen, ihm und seinem Volke zur Vernichtung derer zu helfen, die nicht seinen Göttern dienen, nicht die Wahrheit sprechen und kein Feuer in ihren Häusern hegen.

1. Índrâsomâ tápatam rákshah ub*g*átam
ní arpayatam v*ri*sha*n*â tama*h*-v*rí*dha*h*;
párâ *sri**n*îtam a*k*ita*h* ní oshatam
hatám nudéthâm ní *sis*îtam atrí*n*a*h*.
2. Índrâsomâ sám aghá*s*a*m*sam abhí aghám
tápu*h* yayastu *k*arú*h* agnivâ'n iva.
brahmadvíshe kravya-áde ghorá*k*akshase
dvésha*h* dhattam anavâyám kimidíne.
3. Índrâsomâ du*h*-k*rí*ta*h* vavré antá*h*
anârambha*n*é támasi prá vidhyatam,
yáthâ ná áta*h* púna*h* éka*h* *k*aná udáyat
tát vâm astu sáhase manyumát *s*áva*h*.
4. Índrâsomâ vartáyatam divá*h* vadhám
sám p*ri*thivyâ'*h* aghá*s*a*m*sâya tárha*n*am,
út takshatam svaryãm párvatebhya*h*
yéna ráksha*h* vav*rí*dhânám ni*g*û'rvatha*h*.

1. »O Indra und Soma, verbrennt die Teufel (Rakshas), unterdrückt sie, werft sie nieder [ihr beiden Stiere], sie, die in der Finsternis gedeihen. Zermalmt sie, die von Sinnen sind, verbrennt sie, tötet sie, stoßt sie hinweg, schlagt sie zu Boden, die Fresser!

2. »O Indra und Soma, auf zusammen gegen den fluchenden Unhold! Mag er verbrennen und schmoren wie ein Opfer auf dem Feuer. Werft euren nie endenden Hass auf den Schurken, der die Religion hasst, Fleisch frisst und mit dem bösen Blick behaftet ist.

3. »O Indra und Soma, stoßt die Übelthäter in die Grube, in bodenlose Tiefe, dass keiner wieder herauskomme — derart möge eure zorngemute Kraft zur Überwindung führen.

4. »O Indra und Soma, schleudert vom Himmel und von der Erde den Keil gegen den fluchenden Dämon ihn zu zermalmen. Bringt hervor den prasselnden Blitz aus den Wolken und vertilgt damit den mächtig werdenden Teufel«.

Die Beschreibungen von diesen Feinden sind so realistisch, dass wir kaum daran zweifeln können, dass sie sich auf die Ureinwohner von Indien beziehen, deren Abkömmlinge, noch bis auf den heutigen Tag, nicht-arische Dialekte sprechend, existieren. Die Dichter des Veda unterscheiden oft zwischen ihren arischen und nicht-arischen Feinden. Sie preisen ihre Götter, weil sie ihre Feinde, sowohl arische wie barbarische (dâsâ *k*a v*ri*trâ hatam, âryâ*n*i *k*a), vernichtet haben, und wir finden häufig solche Ausdrücke wie »Tötet unsere arischen Feinde und die Dâsa-Feinde, ja, tötet alle unsere Feinde«.

In meinem Briefe an Bunsen »*On the Turanian Languages*«, der 1851 in dessen »*Christianity and Mankind*«, Vol. III, veröffentlicht wurde, hob ich hervor, dass diese eingeborenen Stämme schwarzhäutig waren, während die Arier sich mit ihrer hellen Farbe brüsteten. Sie wurden genannt kravyâd, rohes Fleisch essend; anagnitra, kein Feuer hegend; v*ri*sha-*s*ipra, stiernasig; a-nâsa, plattnasig oder nasenlos, u. s. w. Diese Feinde hatten Vesten und ihr Besitz bestand hauptsächlich in Vieh.

Zuweilen werden ja ohne Zweifel diese Feinde dargestellt als Dämonen und Teufel, als Feinde der Götter viel mehr als der Menschen. Aber das ist wiederum ganz natürlich und braucht uns nicht zu überraschen, nachdem wir neuere Beschreibungen von wilden Völkern gelesen haben, welche Land inne haben, das die Weißen begehren. Sie erinnern sich, dass selbst Darwin von gewissen Stämmen in Südamerika

sagte, dass sie viel mehr Teufeln als menschlichen Wesen glichen. Im Gegenteil enthalten diese kriegerischen Hymnen, welche die Feinde beschreiben, die die vordringenden Arier zu überwinden hatten, einige der wenigen Spuren wirklicher Geschichte und sind gegenwärtig von um so viel größerem Werte, als man uns so oftmals gesagt hat, dass die vedischen Hymnen weiter Nichts wären, als künstliches Fabrikat von Priestern, ausgeheckt bei der Ausübung ihres verwickelten Ceremoniells. Es muss einleuchtend sein, dass die Thätigkeit, der Vasish*th*a sich in diesem Hymnus hingiebt, wenig mit verwickeltem Ceremoniell zu thun hat; es ist die einfache und immer wiederkehrende Thätigkeit, dass Menschen Menschen totschlagen, dass der Stärkere den Schwächeren seines Landes, seiner Sklaven und seines Viehs beraubt — was wir jetzt euphemistischer »Kampf ums Dasein« und »Natürliche Auswahl« nennen.

Ackerbauende Arier.

Aus den Spuren, die wir in den Hymnen des Veda finden, ergiebt sich der sichere Schluss, dass die Arier, die im nordwestlichen Indien siedelten, ackerbauende Stämme waren. Schon ihr Name ârya bedeutete, wie ich zu zeigen versucht habe (*Encycl. Brit.*, s. v. Ârya), Pflüger, von ar, pflügen, ackern. Sogar schon vor der großen arischen Spaltung muss der Ackerbau bekannt gewesen sein, denn griech. ἄρουρα entspricht, wie Benfey gezeigt und Meyer nicht widerlegt hat, dem Sk. und Zend urvarâ, bebautes Feld. Die Arier in Indien nennen sich selbst k*ri*sh*t*is, Stämme, und auch das ist abgeleitet von karsh, pflügen [1]).

Die Dichter des Veda beginnen sich zu beklagen, dass das Land für sie nicht groß genug ist. So lesen wir Rv. VI, 47, 20:

»O Götter, wir sind zu einem Lande ohne Wiesen gekommen, die Erde, die weit ist, ist enge geworden«.

---

1) Siehe *Biographies of Words*, p. 174.

Der Besitz dieser indischen Arier bestand hauptsächlich in Vieh, in Kühen, Pferden, Schafen, Ziegen und in Menschen. Getreide wurde mit Sicheln geschnitten und dann gedroschen. Ihre Niederlassungen hießen vri*g*ana, Rodungen, grâma, Dörfer, während sich außerhalb des grâma das ara*n*ya, die Haide oder der Forst, befand, der keinem gehörte. Städte in unserem Sinne existierten nicht, obwohl Vesten und Lager erwähnt werden.

Jede Familie hatte ihr Haus und ihren Herd. Verschiedene Familien zusammen bildeten eine vi*s*, *vicus*, oder einen grâma, *pagus*, und verschiedene solcher Niederlassungen scheinen einen *g*ana, d. i. einen Geschlechtsverband oder einen Clan, ausgemacht zu haben. Wir hören vom vi*s*pati, dem Herrn einer vi*s*, von grâma*n*îs, Führern von Dörfern, und von Königen, râ*g*an, die auch gopâ *g*anasya, Hirten eines Clans, heißen. Wir hören selbst von Vereinigungen von fünf *g*anas oder Clans. Wir lesen von Königen, sowohl Erb- als Wahlkönigen. Sie führten die Heere und empfingen Beute und Tribut. Wir hören auch von Volksversammlungen, samitis oder vidathas, die in einer sabhâ, einer öffentlichen Halle, gehalten wurden. Der König war zugegen. Erörterungen fanden statt, desgleichen gesellschaftliche Vergnügungen.

Das bebaute Land scheint dem Dorfe gehört, aber Kriegsbeute scheint das erste Privateigentum gebildet zu haben.

In den Kämpfen zwischen den arischen Eindringlingen und den schwarzhäutigen Eingeborenen war der Besitz des Agni oder des Feuers als Bundesgenosse für jene entlegenen Tage ein ebenso großer Vorteil wie der Besitz von Rüstungen oder Schießpulver in späteren Tagen, und wir können daher sehr wohl verstehen, dass Agni, das Feuer, verherrlicht wurde, bis das Wort ein vertrauter Name wurde als Beschützer, als Führer, als Herrscher, als gewaltiges Etwas, mochte Agni nun deva, glänzend, oder amartya, unsterblich, genannt werden.

Was Agni war, oder was er that, wurde oft ein Wunder (vápus) genannt.

Rv. IV, 7, 9:

K*ri*sh*n*âm te éma rú*s*ata*h* purá*h* bhâ'*h* *k*arish*n*ú ar*k*i*h* vápushâm ít ékam.

»Dein Pfad ist schwarz, aber Glanz geht vor Dir her, wenn Du erstrahlst; — Deine Flamme lodert lebendig — dies ist eins von (vielen) Wundern«.

Agni Wälder zerstörend.

Ganz besonders verleiht die Macht ganze Wälder zu zerstören oder zu verschlingen dem Agni in den Augen der Arier einen furchtbaren Charakter. Wir sahen früher, wie seine Flammen als Zungen dargestellt wurden, die das beleckten (I, 140, 9), was sie verschlingen wollten. Diese Zungen des Agni heißen glänzend (II, 9, 1) und scharf (tigma, IV, 7, 10). Sie werden auch aufgefasst als Zähne, golden (V, 2, 3) und glänzend (VII, 4, 2), als Hauer, fest wie Metall (X, 87, 2), als Kinnladen, stark (III, 29, 13), scharf (I, 79, 6) und brennend (I, 36, 16). In VIII, 43, 3 lesen wir:

Dadbhí*h* vánâni bapsati,

»Er verzehrt die Wälder mit seinen Zähnen«.

In 1, 143, 5:

Ná yá*h* várâya marútâm iva svaná*h*
sénâ iva s*ri*sh*t*â' divyâ' yáthâ a*s*áni*h*,
agní*h* *g*ámbhai*h* tigitai*h* atti bhárvati
yodhá*h* ná *s*átrûn sá*h* vánâ ní ri*ñg*ate.

»Er, der unwiderstehlich ist, wie das Brausen der Maruts, wie ein geschleudertes Geschoss, wie der himmlische Donnerkeil, Agni isst mit seinen scharfen Kinnbacken, er zerkaut, er streckt nieder die Wälder, wie ein Krieger seine Feinde«.

I, 58, 4—5:

Ví vâ'ta*g*ûta*h* ataséshu tish*th*ate
v*ri*thâ *g*uhû'bhi*h* s*rín*yâ tuvi-sváni*h*;
t*ri*shú yát agne vanína*h* v*ri*shâyáse
k*ri*sh*n*âm te éma rú*s*at-ûrme a*g*ara.

Tápu*h*-*g*ambha*h* váne â' vâ'ta-*k*odita*h*
yûthé ná sahvâ'n áva vâti vá*m*saga*h*;
abhivrá*g*an ákshitam pâ'*g*asâ rá*g*a*h*
sthâtú*h* *k*arátham bhayate patatrí*n*a*h*.

»Vom Winde angefacht breitet er sich in dem Gestrüpp überallhin aus mit seinen Zungen und Geräusch hervorrufend mit seiner Sichel. Wenn du in einem Augenblick den Bäumen im Walde Gewalt anthust, dann ist dein Pfad schwarz, du nie alternder Agni, du, dessen Wogen strahlend sind.

Mit feurigen Kinnbacken, angefacht durch den Wind, schnaubt er los gegen den Wald wie ein starker Stier gegen seine Herde, sich mit Glanz erhebend zum ewigen Himmel. Bewegliches und Unbewegliches erbebt vor dem Vogel[1]«.

VIII, 43, 6—8:

6. K*r*ish*n*â rá*g*â*m*si patsutá*h* prayâ'*n*e
*g*âtávedasa*h* agní*h* yát ródhati kshámi.
7. Dhâsím k*r*i*n*vâná*h* óshadhî*h* bápsat
agní*h* ná vâyati púna*h* yán táru*n*î*h* ápi.
8. *G*ihvâ'bhi*h* áha ná*m*namat ar*k*ishâ
*g*a*ñ*ga*n*âbhávan agní*h* vánesbu ro*k*ate.

»Die Wolken sind schwarz unter seinen Füßen bei seinem Vorwärtsschreiten, wenn Agni zur Erde herniedersteigt,

»Die Pflanzen zu seiner Speise machend, ermüdet Agni nimmer, verzehrend, indem er wieder und wieder kommt, selbst die frischen Pflanzen.

»Sich bewegend mit seinen Feuerzungen, wie lachend mit seinem Glanz, flammt Agni auf in den Wäldern«.

I, 65, 8:

Yát vâ'ta-*g*ûta*h* vánâ ví ásthât
agní*h* ha dâti róma p*r*ithivyâ'*h*.

»Wenn er durch den Wind entfacht ist, schreitet er einher zu den Wäldern, Agni scheert ab das Haar der Erde«.

Auch von seinen Rossen, wenn sie losgelassen sind, heißt es, dass sie die Erde scheeren (VI, 6, 4), und fast dasselbe ist gemeint, wenn von Agni gesagt wird, dass er das Gewand der Erde leckt (I, 140, 9).

---

1) Siehe aber I, 94, 11.

Agni's Rosse.

Agni's Rosse werden häufig erwähnt, und sie erscheinen in verschiedenen Farben, als rot (arusha und rohita, I, 94, 10), als dunkel (*s*yâva, II, 10, 2), als hell (harit, I, 130, 2) und als glänzend weiß (*s*ukra VI, 6, 4). Alles das ist ganz verständlich, und so sehr kühn ist auch der nächste Schritt nicht, der die Dichter dahin führt, dass sie von Agni selbst als einem Rosse sprechen. Ich weiß, dass manche Philosophen darin sogleich einen Beweis für ihre Zoolatrie erblicken, während für den Sprachforscher solche Ausdrücke, besonders wenn sie, wie es im Veda der Fall ist, nur gelegentlich vorkommen, Nichts als poetische Metaphern sind. Wenn der Dichter einmal so weit gegangen ist, zu sagen, Agni kaue wie ein Ross (VI, 3, 4), oder er schüttle seinen Schweif wie ein Ross am Wagen (II, 4, 4), warum soll er denn nicht sagen, wie er es in IV, 15, 1 thut:

Agní*h* hótâ na*h* adhvaré
vâ*g*î' sán pári nîyate
devá*h* devéshu ya*g*ñíya*h*.

»Agni, unser Priester, wird beim Opfer herumgeführt, ein Ross seiend«.

Das Herumführen ist ein Ausdruck, der auf Rosse angewandt wird, welche herumgeführt oder angelernt werden, und die Worte »ein Ross seiend« sind weiter Nichts als eine Metapher. Sie bedeuten, dass er deshalb, weil er als Ross betrachtet wird, beim Opfer herumgeführt wird. Und das ist genau das, was auch oft mit dem Feuer geschehen muss, das beim Opfer von einem Altar zum anderen herumgetragen wird. Das ist nicht Zoolatrie, es ist nichts Anderes als das natürliche Spiel der Sprache.

Agni als Opferfeuer.

Bis hierher muss es einleuchtend sein, dass Alles, was im Veda von Agni gesagt ist, auf das Feuer an sich, noch

ohne eine notwendige Beziehung auf das Opferfeuer, Bezug hat. Dieses nimmt, wie wir sehen werden, zweifellos einen sehr bedeutenden Platz in der Poesie der alten Rishis ein, aber Alles, was darüber gesagt wird, giebt uns sehr wenig Auskunft über das, was wir wirklich wissen wollen, über die historische Genesis des Begriffes Feuer und dessen Erhebung zu göttlichem Range.

Dass die vedischen Dichter von diesem sakrifizialen oder heiligen Charakter des Agni nicht gänzlich eingeschüchtert wurden, wird am besten bewiesen dadurch, dass sie denselben Agni gelegentlich in den hässlichsten Farben malen. Wir sahen, wie sie mit Abscheu von den schwarzen Einwohnern Indiens als den Fleischfressern, kravyâd, sprachen. Sie konnten aber nicht umhin zu sehen, dass auch Agni, das Feuer, eine Art Fleischfresser war. Er diente nicht allein dazu, das Fleisch zu kochen, entweder für Schmausereien oder für Opfer, er verschlang es auch, und er wurde besonders schrecklich in den Augen der vedischen Dichter, wenn er der Verbrennung der Leichen von Thieren oder Menschen diente. In einem Hymnus des zehnten Ma*n*d*ala (X, 87) wird er gebeten, seine beiden eisernen Hauer zu wetzen und die Feinde in seinen Rachen zu nehmen, um sie zu verschlingen. Er wird angefleht, die Kanten seiner Pfeile glühend zu machen und sie in das Herz der Rakshas zu senden, und ihre ausgestreckten Arme zu brechen. Man nimmt von ihm an, dass er ihre Haut zerreißt, ihre Glieder zermalmt und ihre Körper kreischenden Geiern als Fraß vorwirft.

Indessen, wir brauchen nur den Veda aufzuschlagen, um zu sehen, dass der sakrifiziale Charakter Agni's in unserer Hymnensammlung sicherlich sehr vorherrschend ist. Er ging, wie wir sahen, aus von den sehr natürlichen Empfindungen gegenüber Agni, d. h. gegenüber dem Feuer, das sorgfältig auf dem Herd jedes Hauses erhalten wurde. Agni, das Feuer auf dem Herde, war der Mittelpunkt der Familie. Jeder, der zu einer Familie gehörte, hatte an demselben Feuer

Anteil, und jeder, der von diesem Feuer vertrieben wurde, war, was die Römer nannten *aqua et igni interdictus*[1]. Das Feuer auf dem Herd wurde wie ein Freund und Wohlthäter angesehen, um den sich die Familienmitglieder, jung und alt, am Morgen und Abend versammelten. Weiter war bei Mahlzeiten und bei feierlicheren Festlichkeiten das Feuer immer anwesend, und als Libationen und Opfer eingeführt wurden, sei es zum Andenken an die Abgeschiedenen oder aus Dankbarkeit gegen die Mächte dort oben, war das Feuer auf dem Herde der angemessenste Ort, dieselben aufzunehmen. Die Bewohner von Mexiko warfen den ersten Bissen von ihren Mahlzeiten in das Feuer, sie wussten nicht warum[2]. Manche tungusische, mongolische und türkische Stämme würden niemals wagen Fleisch zu essen, ohne vorher ein Stück in das Feuer auf dem Herd geworfen zu haben[3]. Hier sehen wir nun in der natürlichsten Weise das entstehen, was wir mit den hochtönenden Namen Opfer und Ceremoniell bezeichnen. Die Menschen dachten bei Schmaus und Vergnügen in ihrer kindlichen Weise, dass sie auch ihren abgeschiedenen Freunden Etwas abgeben müssten, und dass auch die glänzenden Freunde, deren Gegenwart sie in der wohlthuend wehenden Luft, im rechtzeitigen Regen oder in den erquickenden Morgenwinden entdeckt zu haben glaubten, nicht vergessen werden dürften. Alles andere ergab sich ohne Mühe. Vom Feuer, das auf dem Herd brannte, nahm man, wenn dasselbe von dem darauf gegossenen Fett oder der Butter aufflammte, an, dass es die Gaben in Rauch- und

1) So erklärt Festus, p. 78 *extrarius* als *qui extra focum sacramentum jusque sit;* vgl. Leist, *Ius Gentium*, p. 608. Nach dem indischen Gesetz ist derselbe Gedanke ausgedrückt durch die Bestimmung, dass Jemand, der seine Feuer nicht erhält, einem *S*ûdra gleich wird, Vasish*th*a, III, 1, oder dass seine Feuer zu verlassen ein ebenso grosses Verbrechen ist, wie wenn man Vater, Mutter, Sohn oder Weib verlässt, Vish*n*u XXXVII, 6.

2) J. G. Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, S. 626.

3) Castrén, *Finnische Mythologie*, S. 57.

Feuerwolken gen Himmel trüge. Oder wenn es selbst die festeren Gaben verzehrte, so wurde das Feuer als Repräsentant der Götter oder Vorfahren betrachtet, der annahm und genoss, was denselben dargebracht wurde (Rv. II, 1, 13).

Agni der Bote zwischen Göttern und Menschen.

An diesem Punkte kommt die sehr natürliche Auffassung auf, dass Agni der Bote zwischen Göttern und Menschen ist, der schnelle Läufer, der zwischen Himmel und Erde verkehrt. Zuerst wird er aufgefasst als Überbringer von Gebeten und Opferspenden zu der Wohnung der Götter; sehr bald aber glaubt man auch von ihm, dass er die Götter von ihren Wohnungen zu den Wohnungen der Menschen und besonders zu den Orten herabbringt, wo Opfer dargebracht wurden. So lesen wir Rv. X, 70, 11:

> Á agne vaha vâru*n*am ish*t*áye na*h*
> indram divâ*h* marúta*h* antárikshât.

»O Agni, bring her den Varu*n*a zu unserem Opfer, bring Indra vom Himmel, die Maruts aus der Luft«.

Agni als Priester.

Alles das ist noch mehr oder weniger natürlich, aber nachdem Agni einmal zum Range eines Boten erhoben ist, nimmt er schnell das Amt eines Priesters in dessen unendlicher Vielseitigkeit an. Die vedischen Dichter werden nicht müde, davon zu erzählen. Agni heißt der Priester, und mit dem Raffinement der priesterlichen Funktionen wird ihm auch jede specielle Funktion zugewiesen. Er heißt der Hot*ri*, der Priester, der die Libation ausgießt; er ist der *Ri*tvi*g*, der Priester, der bei den großen Jahresabschnitten funktioniert[1]; er ist der Purohita, der Hauspriester; er ist der Brahman, der Aufsicht führende Priester, der darauf sieht,

1) Rv. X, 2, 1: Vidvâ'n *ri*tûn *ri*tupate ya*g*a ihá.

dass in der Durchführung der Opfer keine Fehler begangen werden, oder der sie korrigiert, wenn sie gemacht sind. Selbst die specielleren ceremoniellen Obliegenheiten der niedrigeren Priester werden ihm alle beigelegt, und Nichts giebt uns einen so starken Eindruck von dem, wie wir sagen können, modernen Charakter der vedischen Hymnen, als diese geistlosen und erbärmlichen Ritualkünste, die thatsächlich von der menschlichen Priesterschaft auf die Götter übertragen werden. Doch auch in diesem Falle müssen wir abwarten und lernen, und es steht uns nicht zu zu sagen, dass die Weisen des Altertums zu den Thorheiten so ganz unfähig waren, die wir nur zu sehr geneigt sind als unserer eigenen Zeit eigentümlich zu betrachten.

Indessen wie Agni, das Opferfeuer, mit dem Opferer und dem Priester identifiziert wurde, ebenso hatte er Anteil an allen guten Eigenschaften seiner Vorbilder und wurde dargestellt als freundlich, als weise, als erleuchtet und als allwissend (visvavít, X, 91, 3). So heißt er VI, 14, 2 prá*k*etâ*h*, weise; VII, 4, 4 ayám kaví*h* ákavíshu prá*k*etâ*h*, der kluge Weise unter den Thoren; VI, 14, 2 vedhástama*h* *ri*shi*h*, der weiseste Sänger. Wenn irgend ein Versehen begangen ist, so gilt Agni für fähig und gewillt es zu korrigieren. Zum Beispiel X, 2, 4—5:

4. Yát va*h* vayám praminâ'ma vratâ'ni
vidúshâm devâ*h* ávidush*t*arâsa*h*,
agní*h* tát vísvam â' p*ri*nâti vidvâ'n
yébhi*h* devâ'n *ri*túbhi*h* kalpáyâti.

5. Yát pâkatrâ' mánasâ dînádakshâ*h*
ná ya*gñ*ásya manvaté mártyâsa*h*,
agní*h* tát hótâ kratuvít vi*g*ânán
yá*g*ish*th*a*h* devâ'n *ri*tusá*h* ya*g*âti.

»Wenn wir, o Götter, eure Satzungen hemmen, wir Unwissenden die der Wissenden, so macht Agni das alles gut, er, der weiß, welche Zeitpunkte er für die Götter zu wählen hat.

»Alles, was vom Opfer schwache Sterbliche mit ihrem schwachen Verstand nicht verstehen, Agni, der Hot*ri*-Priester, der alle Bräuche kennt, versteht es, und er wird den Göttern zur angemessenen Zeit opfern«.

Hymnus an Agni.

Um Ihnen einen Begriff zu geben, wie ein gewöhnlicher vedischer Hymnus an Agni aussieht, werde ich Ihnen jetzt den ersten Hymnus des Rigveda vorlesen, der an Agni gerichtet ist. Es ist in mancher Hinsicht ein armseliger Hymnus. Zunächst gehört er dem ersten Ma*nd*ala an, das, wie ich früher hervorhob, manche Hymnen enthält, die nur für das Opfer zusammengestellt und möglicherweise späteren Datums sind. Er wiederholt die gewöhnlichen Lobpreisungen und Anrufungen des Agni, die wir anderwärts im Veda finden, und behandelt Agni einfach als das Opferfeuer, als den göttlichen Priester neben dem gewöhnlichen menschlichen Priester. Aber er enthält einige Ausdrücke, die für uns von Wert sind, weil sie echtes menschliches Fühlen offenbaren, besonders der letzte Vers, wo Agni angefleht wird, »leicht zugänglich zu sein wie ein Vater für seinen Sohn«.

Hymnus an Agni,

dem Madhu*kkh*andas aus der Familie des Visvâmitra zugeschrieben, abgefasst im Gâyatrî-Metrum.

1. Agním î*l*e puróhitam ya*gñ*ásya devám *ri*tví*g*am,
   hótâram ratnadhâ'tamam.

»Ich flehe den Agni an, den Hohenpriester, den göttlichen Darbringer des Opfers, den Hot*ri*-Priester, den besten Geber von Reichtum«.

Das Verbum î*l*e bedeutet nicht nur »ich preise«, sondern auch »ich flehe an«; und das Nirukta erklärt es mit adhyosha*n*â, Bitte, oder pû*g*â, Verehrung. So lesen wir Rv. III, 48, 3 upasthâ'ya mâtáram ánnam ai*tt*a, er (der neugeborene Indra) sich seiner Mutter genähert habend bat um Speise, wenn wir nicht vorziehen zu übersetzen: sich genähert habend bat er seine Mutter um Speise, indem wir beide Akkusative vom Verb abhängig machen. Vgl. Rv. VII, 93, 4. Das Verbum î*d* wird konstruiert mit dem Akkusativ des angeflehten Gottes, mit dem Dativ des Objektes, um das, und dem Instrumental des Mittels, mit dessen Hilfe er angefleht wird; vgl. Rv. VIII, 71, 14: agním î*l*ishva ávase gâ'thâbhi*h*. Der Nachdruck ist hier auf devam, göttlich,

das Adjektiv zu *ritvig*, der Priester, zu legen, indem Agni hier der göttliche Priester heißt im Gegensatz zu den dienstthuenden Priestern.

2. Agní*h* pû'rvebhi*h* ríshibhi*h* î'dyo nû'tanai*h* utá,
   sá*h* devâ'n â' ihá vakshati.

»Agni, würdig angefleht zu werden durch frühere Sänger und durch jetzige, möge er die Götter hierherbringen!«

Beachtenswert nur wegen der darin enthaltenen Anspielung auf frühere Sänger oder *R*ishis, eines Ausdruckes, der oftmals vorkommt.

3. Agnínâ rayím a*s*navat pósham eva divé-dive,
   ya*s*ásam vîrávattamam.

»Durch Agni erreichte man Reichtum und Sättigung Tag für Tag, ruhmreichen Besitz von kräftigen Angehörigen«.

Das Imperfektum a*s*navat besagt, dass die Menschen immer durch ihre Opfer Reichtum gewannen. Die dritte Person Singularis ist ohne Namen gebraucht, im Sinne von »man gewinnt«. Das Adjektiv vîravattama wird von Sâya*n*a gut erklärt und von Benfey gut übersetzt: *heldenreichsten*. Es besagt, dass der Besitz in einer großen Anzahl von Söhnen, Verwandten und Sklaven besteht, die den Reichtum und die Stärke der alten arischen Ansiedler in Indien ausmachten.

4. Ágne yám ya*gñ*ám adhvarám vi*s*váta*h* paribhû'*h* ási,
   sá*h* ít devéshu ga*kkh*ati.

»Agni, die fehlerlose Opferspende, die du von allen Seiten umgiebst, die allein kommt zu den Göttern«.

Das Adjektiv adhvara, unverletzt, gehört zu ya*gñ*a, Opferspende. Es liegt keine Notwendigkeit vor, adhvara mit »ohne Trug« zu übersetzen, wie Benfey thut. Adhvara bezeichnet ursprünglich »ohne Verletzung«, aus a und dhvara, Wurzel dhvar. Die Ansicht, dass Alles, was den Göttern dargebracht wird, von Verletzung und Fehle frei sein muss, ist den arischen und semitischen Völkern gemein. Bei Homer muss das Opfertier τέλειος, vollkommen sein (Friedrich, *Realien*, S. 444), und ἱερὰ τέλεια sind vollkommene Opfer, die mit sämtlichen Riten dargebracht sind. Moses (Leviticus III, 1) befiehlt: »Ist aber sein Opfer ein Dankopfer von Rindern, es sei ein Ochse oder Kuh, soll er es opfern vor dem Herrn, das *ohne Wandel* sei«. In den ritualistischen Sûtras der Brahmanen kommt derselbe Gedanke beständig zum Ausdruck, und das ganze Kapitel über Prâya*s*kitta oder Buße bezieht sich auf Mittel der Abwehr von Zufällen, die während eines Opfers eintreten können. Agni besonders wird angerufen, das Opfer nicht zu stören (Rv. X, 16, 1; s. auch *History of Anc. S. L.*, p. 553 f. und Nirukta, ed. Roth, S. XL). Aus dem ursprünglichen Adjektivum, das konstant auf Opfer angewendet wurde,

entwickelte sich der selbständige Gebrauch des masc. adhvara in der Bedeutung von Opfer, und adhvaryu wurde der Name des handelnden Priesters.

5. Agní*h* hótâ kavíkratu*h* satyá*h* *k*itrá*s*ravastama*h*,
devá*h* devébhi*h* â' gamat.

»Agni, der Hot*ri*-Priester, der weise Ratgeber[1], der wahrhaftige, der höchst ruhmreiche, möge er, der Gott, kommen mit den Göttern!«

[1] Es ist fast unmöglich diese prägnanten Sanskrit-Worte genau wiederzugeben. In den meisten derselben ist der etymologische Hintergrund ohne große Mühe zu erkennen und nicht zu weit entfernt von der wirklichen und traditionellen Bedeutung. In kavikratu haben wir kavi, Dichter, Weiser, und kratu, Rat, das dem deutschen Wort *Rat* mit seiner doppelten Beziehung auf den Gedanken und die That entspricht. »Weiser Ratgeber« giebt den Sanskrit-Ausdruck nur halb wieder, »weisen Herzens« ist nicht viel besser. Über *Rat* und dessen angenommene Verwandtschaft mit râdhas s. Kuhn, *Zeitschrift*, VI, 390.

6. Yát angá dâ*s*úshe tvám ágne bhadrám karishyási,
táva ít tát satyám angira*h*.

»Welches Gut du immer, Agni, dem Opferer verleihen wirst, dein wird das sein[1], wahrlich, o Angiras[2]«.

[1] Die Idee des Handelns mit den Göttern ist im Veda gang und gäbe.

[2] Angiras ist ein Name des Agni, aber es wurde auch zu einem Familien- oder Clan-Namen für die Angiras. Die ursprüngliche Bedeutung desselben scheint hell oder glänzend gewesen zu sein, und die Volksetymologie setzte es in natürlicher Weise, und es scheint, richtig, mit angâra, Kohle, in Beziehung. Da es zwei Arten von Angiras gab, nämlich die glänzenden Lichtstrahlen, die in verschiedenen Seiten der Natur personifiziert und durch Agni, das Haupt der Angiras (*gyésh*th*a*m ángirasâm, den ältesten der Angiras, Rv. I, 127, 2) repräsentiert wurden, und zweitens den Clan der Angiras, von denen verschiedene als Priester und Sänger unterschieden werden, so wird das Geschlecht der Angiras oft von Agni abgeleitet und die beiden werden oft konfundiert.

7. Úpa tvâ agne divé-dive dó*s*hâ-vasta*h* dhiyâ' vayám,
náma*h* bháranta*h* â' imasi.

»Zu dir, Agni, kommen wir Tag für Tag, Preis bringend im Herzen, o du Erleuchter der Finsternis«.

Preis bringen im Herzen heißt bitten. Doshâvastar kommt dreimal im Rigveda vor. An unserer Stelle erklärt es der Kommentator als Adverb, bei Nacht und bei Tage. Rv. IV, 4, 9 lässt er beide Bedeutungen zu, entweder bei Nacht und bei Tage, oder Erleuchter und

Vertreiber der Finsternis. In VII, 15, 15 giebt er nur die zweite Erklärung, weil divâ naktam, bei Tage und bei Nacht, in demselben Verse vorkommt. Die richtige Bedeutung scheint also die zweite zu sein, der Erheller der Nacht oder der Finsternis, von doshâ, Finsternis, und vastar, Vokativ von vast*ri*, Erheller. Damit stimmt auch der Accent überein. Rv. VII, 1, 6 kommt der Ausdruck doshâ′ vástoh vor, in der Bedeutung bei Nacht und bei Tage. Vgl. Rv. VIII, 25, 21; V, 32, 11 u. s. w.

8. Râ′*g*antam adhvarâ′*n*âm gopâ′m *ri*tásya dî′divim,
várdhamânam své dáme.

»Zu dir, dem Herrn der Opfer, dem glänzenden Hüter des Gesetzes, der du im eigenen Hause emporsteigst«.

Dîdivi kommt nur einmal im Rigveda vor. Es ist von div oder dyu, scheinen, gebildet wie *g*â*g*r*i*vi*h*. Vgl. U*n*âdi-sûtras IV, 54—56. Es könnte ebensogut Substantiv wie Adjektiv sein. Da aber die Phrasen râ*g*antam adhvarâ*n*âm und gopâm *r*i*tasya stereotype Phrasen sind, so könnten wir nicht gut dîdivim mit *ri*tasya verbinden, so zu sagen, der Herr oder Lenker des Gesetzes, sondern müssen es als Adjektiv fassen. (Râ*g*antam adhvarâ*n*âm, Rv. I, 45, 4; I, 27, 1 (sam); VIII, 8, 18 (asvinau).) Wenn es sich nicht so verhielte, so ließe sich die Auffassung von Sâya*n*a annehmen: »Zu dir, dem glänzenden, dem Wächter der Opfer, dem Enthüller der Ordnung«.

*Ri*ta bedeutet, was festgesetzt, geordnet, was recht und heilig ist. Dies ist die ursprüngliche Bedeutung, die in allen ihren mannigfachen Anwendungen belegt werden kann.

9. Sá*h* na*h* pitâ′ iva sûnáve ágne sûpâyaná*h* bhava,
sá*k*asva na*h* svastáye.

»So sei du denn, Agni, uns hold, wie ein Vater seinem Sohne; bleibe bei uns zu unserer Wohlfahrt!«

Sûpâyana, hold, wörtlich: leicht zugänglich. Die Vergleichung des Gottes Agni mit einem Vater, der gütig ist gegen seinen Sohn, den Verehrer, ist bemerkenswert. Die Zahl solcher einfachen und unverfälschten Empfindungen ist im Veda klein.

Der nächste Hymnus ist weniger formell, obwohl wieder voll von Beziehungen auf das Ceremoniell. Vers 6 aber ist wahrscheinlich spätere Hinzufügung.

Ma*nd*ala I, Sûkta 94.

1. Lasst uns geschickt dieses Preislied aufbauen, wie einen Wagen, für den würdigen *G*âtavedas (den allwissenden

Agni); denn sein Schutz ist segenbringend für unsere Heimstätte: — O Agni, lass uns nicht leiden in deiner Freundschaft!

2. Er, für den du opferst, gedeiht, er wohnt unverletzlich, er sammelt Stärke. Er wird mächtig, und Unheil berührt ihn nicht: — O Agni, lass uns nicht leiden in deiner Freundschaft!

3. Mögen wir imstande sein dich zu entzünden, erfülle du unsere Gebete; in dir genießen die Götter die ausgegossene Libation. Bring du her die Âdityas, denn wir verlangen nach ihnen: — O Agni, lass uns nicht leiden in deiner Freundschaft!

4. Lass uns Holz bringen, lass uns die Libationen bereiten, an dich denkend bei jeder Mondphase. Erfülle unsere Gebete, dass wir länger leben mögen: — O Agni, lass uns nicht leiden in deiner Freundschaft!

5. Er ist der Hüter der Menschen[1], seine Geschöpfe — Alles, was zweifüßig und vierfüßig ist — wandeln in der Nacht frei umher. Du bist der helle und große Glanz der Morgenröte: — O Agni, lass uns nicht leiden in deiner Freundschaft!

[6. Du bist der Adhvaryu-Priester und der alte Hot*ri*-Priester, du bist der Pra*s*âst*ri* und Pot*ri*-Priester, und der Purohita von Geburt; alle Pflichten der Priester kennend gedeihest du, o Weiser: — O Agni, lass uns nicht leiden in deiner Freundschaft!]

7. Du, der du immer gleich aussiehst[2], schön anzuschauen auf allen Seiten, du leuchtest hervor wie der Blitz, selbst wenn du ferne bist; du blickst selbst über das Dunkel der Nacht hin: — O Agni, lass uns nicht leiden in deiner Freundschaft!

1) Vgl. I, 96, 4.

2) Es dürfte besser sein zu lesen yá*h* vi*s*váta*h* suprátîka*h* susa*m*d*ris*a*h*; s. I, 143, 3.

8. O Götter, lasst den Wagen des Opferers an erste Stelle kommen, lasst unseren Fluch die Bösgesinnten überwinden. Merket auf diese unsere Rede und lasst sie gedeihen: — O Agni, lass uns nicht leiden in deiner Feundschaft!

9. Schlage weg mit deinen Waffen die Übelwollenden und die Bösgesinnten, die Vielfraße, mögen sie fern oder nahe sein; dann mache es leicht für den Preisenden zu opfern: — O Agni, lass uns nicht leiden in deiner Freundschaft!

10. Wenn du die beiden roten Rosse an den Wagen gespannt hast, die schnell sind wie der Wind, dann ist dein Brüllen gleich dem eines Stieres, und du rüttelst die Bäume mit deiner rauchbeflaggten Flamme: — O Agni, lass uns nicht eiden in deiner Freundschaft!

11. Dann zittern auch die Vögel vor deinem Geschrei; wenn deine grasfressenden Funken umhergesprüht sind, dann ist der Weg leicht gangbar gemacht für dich und deinen Wagen: — O Agni, lass uns nicht leiden in deiner Freundschaft!

12. Dies ist die wunderbare Wut der Sturmwinde, zur Erhaltung von Mitra und Varu*n*a. O habe Erbarmen mit uns, ihr (freundlicher) Sinn möge sich uns wieder zuwenden: — O Agni, lass uns nicht leiden in deiner Freundschaft!

13. Du bist der Gott der Götter, der wunderbare Freund, du bist der Vasu der Vasus, schön beim Opfer. O lass uns wohnen unter deinem weitreichenden Schutz: — O Agni, lass uns nicht leiden in deiner Freundschaft!

14. Dies ist dein Segen, dass du, wenn du entzündet bist in seinem Hause und mit Soma genährt, dich anstrengst als der gütigste Freund und Schätze und Reichtum deinem Verehrer giebst: — O Agni, lass uns nicht leiden in deiner Freundschaft!

15. Mögen wir zu denen gehören, denen du reicher Gott Sündlosigkeit gewährst, o Aditi, zu allen Zeiten, und die du überhäufst mit glücklicher Kraft und mit Reichtum an Nachkommenschaft.

16. O du Agni, der du wahre Wohlfahrt kennst, mache

lang unser Leben, o Gott. Möge Mitra und Varu*n*a dieses für uns vollenden, und auch Aditi, Sindhu, Erde und Himmel!

Wir haben nunmehr die Biographie des Agni als eines rein mythologischen Gottes beendet. In unserer nächsten Vorlesung werde ich zu zeigen suchen, wie Agni allmählich von Allem, was mythologisch ist, entkleidet wird und am Ende mit dem Namen des Agni, aber mit dem Wesen wahrer Göttlichkeit vor uns steht.

Vorlesung VIII.

Agni seines materiellen Charakters entkleidet.

Spätere Entwicklung des Agni.

Wir sahen in unserer letzten Vorlesung, wie Agni, das Feuer, gleichsam vor unseren Augen aus einem bloßen Lichtfunken zu der Würde eines freundlichen und allwissenden Wesens, eines Deva, oder wenn Sie wollen, eines Gottes, heranwuchs. Nirgends in den Annalen des Menschengeistes haben wir Gelegenheit, diesen natürlichen theogonischen Prozess in solcher Vollkommenheit zu beobachten wie in Indien, denn ich brauche Ihnen nicht zu sagen, dass die Proben, die ich Ihnen vorführen konnte, nur einen unbedeutenden Teil dessen bilden, was die vedischen Sänger über Agni zu sagen haben. Die wichtigste Lehre, die das Beweismaterial, soweit wir es geprüft haben, uns giebt, ist die, dass Nichts, was nicht vollkommen natürlich und verständlich wäre, zu entdecken ist in der Entwicklung dieses Begriffes bis zu der Stufe, bei der wir jetzt angelangt sind, wo Agni vor uns steht als in jeder Beziehung solchen Wesen gleichberechtigt, die wir Götter zu nennen gewöhnt sind, ich meine Apollo in Griechenland, Merkur in Italien, oder Odin im Germanenlande. Wir sahen, dass Agni gleich anderen Göttern sich vieler Väter und Mütter rühmen konnte, und ebenso wie andere Götter in Griechenland und Italien hat auch er eine Gemahlin gewonnen, die Agnâyî (Rv. I, 22, 12; V, 46, 8), obwohl wir von ihr nicht viel mehr als ihren Namen kennen. Insofern ist Agni, wie wir sagen würden, ein mythologischer Gott geworden.

Aber seine Laufbahn endet hier noch nicht; im Gegenteil, sie wird für uns immer interessanter und wichtiger, da sie zeigt, wie der natürliche theogonische Prozess, den wir bisher beobachtet haben, dort noch nicht zur Ruhe kommt, sondern nur die Grundlage bildet, und zwar die einzig sichere Grundlage, auf der in späteren Zeiten die *höchste*, die wahrste, ja, auf der etwas unserer eigenen Auffassung von der Gottheit genau Entsprechendes hervorgewachsen ist.

Wenn Sie sich der mancherlei Dinge erinnern, die von Agni gesagt wurden, der verschiedenen Namen, mit denen er benannt wurde, der mannigfachen Naturerscheinungen, in denen seine Gegenwart vermutet wurde, dann werden Sie es leicht verständlich finden, wie hinter diesen verschiedenen Erscheinungsformen ein mehr und mehr allgemeiner Charakter emporwuchs, ein Wesen, das Agni war, trotzdem aber von allen diesen individuellen Daseinsäußerungen verschieden war. Wir sahen, wie Agni wahrgenommen wurde in dem Feuer auf dem Altar, in dem durch kräftige Reibung von Feuerhölzern erzeugten Funken, in dem Blitz, der vom Himmel und aus den Wolken herabzuckte und große Wälder verschlang, einem Ross gleichend, das sein Heu verzehrt, und endlich in dem unvergänglichen Licht der Sonne.

Nun ist es klar, dass Agni, der alles dieses war, auch jedes einzelnen dieser Attribute entkleidet werden und doch Agni bleiben konnte. Das führte zu zwei Gedankenreihen. Agni wurde entweder mit anderen Devas identifiziert, die gleicherweise die Sonne, den Himmel und den Blitz repräsentierten, oder er wurde mehr und mehr seiner rein materiellen Attribute entkleidet und als eine höchste Gottheit in jedem Sinne des Wortes aufgefasst.

Agni identisch mit anderen Göttern.

Der erste Entwicklungsgang, der der Identifikation, tritt im Veda sehr in den Vordergrund. Es konnte kaum anders kommen, als dass, nachdem die Natur mit so und so vielen Devas bevölkert worden war, einige derselben in die Domäne

anderer übergreifen mussten und dass der Unterschied zwischen ihnen nicht mehr deutlich fühlbar blieb. Das ist von Professor von Schroeder sehr treffend dargelegt worden in seinem Buche *Indiens Literatur und Cultur* (S. 77): »Es ist bei den vedischen Göttern auch dies hervorzuheben«, sagt er, »dass viele von ihnen von vornherein in ihrem Wirkungsgebiete zusammenfallen, sich in Wesen und Funktionen zum Teil ganz decken und eigentlich nur eine andersartige Auffassung derselben Erscheinung darstellen. Dyaus war der leuchtende Himmel, aber auch Varu*n*a war ursprünglich der Himmel, sofern er alles umfasst. Sûrya war die Sonne; aber auch Savitar war die Sonne, sofern sie alles belebt und in Bewegung setzt; auch Pûshan war die Sonne, sofern sie insbesondere den Herden Gedeihen schenkt und sofern sie dem Wanderer Licht und Leitung auf seinen Bahnen giebt; auch Vish*n*u ist die Sonne, sofern sie den Himmelsraum durchschreitet. Indra war der gewaltige Herr und Erzeuger des Gewitters, des Donners, Blitzes und Regens; aber auch von Par*g*anya wird dasselbe berichtet, und auch dem B*ri*haspati wird die gleiche Wirksamkeit nachgerühmt. Rudra ist der Sturm, aber auch die Maruts sind die Stürme. Vâta ist der Wind, aber Vâyu nicht minder u. s. w. Es scheint mir einleuchtend, dass diese Eigentümlichkeit der vedischen Götterwelt mit dem *henotheistischen* Charakterzug verwandt ist und sehr wohl zu seiner Ausbildung mit beitragen konnte«.

Henotheismus.

Was Professor von Schroeder hier den henotheistischen Charakterzug nennt, das ist in der That ein sehr wichtiger und lehrreicher Zug in der Entwicklung alles religiösen Denkens, obwohl er nirgends so sehr hervortritt wie in der vedischen Religion. Man nahm früher an, dass es nur drei mögliche Religionsformen gäbe, den *Polytheismus*, den *Monotheismus* und den *Atheismus*. Aber im Veda und auch sonst ist es notwendig geworden, den Polytheismus von einer vorhergehenden

Entwicklungsstufe zu unterscheiden, die man am besten als Henotheismus bezeichnen kann. Was wir unter Polytheismus verstehen, ist ein Glaube an viele Götter, die schon durch den Umstand, dass sie viele sind und neben einander stehen, in ihrem göttlichen Charakter beschränkt sind. Sie bilden gewöhnlich zusammen eine Art Pantheon und werden meist, obgleich nicht immer, dargestellt als einem höchsten Gotte unterthan. Der Polytheismus bedingt also die Annahme einer Anzahl von Wesen, die, was ihren göttlichen Charakter anbetrifft, alle eine Art von Gleichheit beanspruchen, die in der That als Glieder einer Klasse aufgefasst werden, und deren göttliche Natur infolgedessen eine beschränkte Göttlichkeit, oder, wenn wir der Ansicht sind, dass die Göttlichkeit nicht eingeschränkt zu denken ist, überhaupt keine wahre Göttlichkeit ist.

Aber es giebt, wie ich eben sagte, im Veda deutliche Spuren einer davon ganz verschiedenen Phase des religiösen Denkens. Ohne Zweifel ist die Zahl der in den Rigveda-Hymnen angerufenen Götter eine sehr bedeutende, und in diesem Sinne kann die vedische Religion polytheistisch genannt werden. In vielen Hymnen, wo verschiedene Götter angerufen werden, ist der Begriff der Göttlichkeit, den sie alle teilen, ebenso eingeschränkt wie bei Homer. Aber es liegen andere Hymnen vor, in denen der Dichter für den betreffenden Augenblick nur von einem einzelnen Gott zu wissen scheint. Dieser einzelne Gott ist für ihn der einzige Gott, und in der momentanen Vision der Sänger ist seine Göttlichkeit nicht durch den Gedanken an irgend einen anderen Gott beschränkt. Diese Entwicklungsstufe des Denkens, diese Verehrung, nicht von vielen Göttern, noch auch von einem einzigen, sondern von einem einzelnen Gott nannte ich *Henotheismus*, ein Name, der jetzt von den kompetentesten Autoritäten angenommen ist zur Bezeichnung einer wichtigen Phase in der Entwicklung des religiösen Denkens[1].

1) Es ist bedauerlich, dass andere Gelehrte den Namen henotheistisch in einem Sinne gebraucht haben, der von demjenigen abweicht, welchen ich ihm zuwies. Nichts veranlasst soviel Verwirrung

Es mag sein, dass Indien, wo das sociale Leben sich hauptsächlich in der Form von Familie, Clan und Dorfgemeinschaft abspielte, Entstehung und Fortdauer dieser Verehrung einzelner Götter mehr als irgend ein anderes Land begünstigte, aber vom psychologischen Gesichtspunkt aus scheint es, als ob aller Polytheismus diese voraufgehende Phase durchgemacht haben müsse und als ob überall, sei es bewusst oder unbewusst, der Fortschritt von dem einzelnen aus zu den vielen und schließlich zu dem einzigen erfolgt sein müsse.

Aber abgesehen von allen Theorien bleibt die Thatsache bestehen, dass wir in der religiösen Kindheit Indiens, wie sie uns in den Hymnen des Veda entgegentritt, diese henotheistische Tendenz in voller Entwicklung wahrnehmen können. Wir können wahrnehmen, wie ein Sänger, eine Familie, ein Clan oder ein Dorf an diesen oder jenen Gott als den einzigen Gott für den betreffenden Augenblick und für gewisse Zwecke glaubt, aber durchaus bereit ist, unter veränderten Umständen die Hilfe eines anderen Gottes anzurufen, der wiederum vor dem Geist des Betenden zuoberst, oder richtiger, allein steht, als sein einziger Helfer in der Not.

Henotheismus in Finnland.

Derselbe henotheistische Charakterzug wurde von Castrén in seinen *Vorlesungen über die Finnische Mythologie* hervorgehoben. Er schilderte ihn eingehend, ohne ihm aber einen bestimmten Namen zu geben. »Im Allgemeinen«, schreibt er, »stehen die einzelnen Gottheiten in der finnischen Mythologie nicht so wie in der griechischen und römischen in irgend einer Abhängigkeit von einander, sonder jeder Gott, so gering er auch sein mag, wirkt in seinem Kreise als eine selbständige, unabhängige Macht, oder, um im Geist der Runen zu sprechen,

wie der schwankende Gebrauch technischer Ausdrücke, und der Schöpfer eines neuen Terminus hat doch gewöhnlich das Recht besessen, den Begriff desselben zu bestimmen.

als selbstschaltender Hauswirt. Wie unter den Sterblichen ist auch im Kreise der Götter der eine Hauswirt reich und mächtig, Besitzer von weitreichenden Gütern, großen Herden, zahlreichen Dienern und Dienerinnen, während der andere dagegen nur ein kleines Gebiet und entweder gar keine oder eine sehr unbedeutende Familie hat, beide sind jedoch innerhalb ihres Gebietes, in ihrem Hause gleich selbständige Wirte. Der Gott des Sterns gebietet nur über einen ganz unbedeutenden Fleck am Himmelsgewölbe, aber auf diesem Fleck ist er sein eigener Herr oder Wirt«.

Früher Skepticismus.

Ich muss mich gegen die Unterstellung verwahren, als ob ich jemals die ganze vedische Religion als henotheistisch hingestellt hätte. Ich spreche selten von der ganzen vedischen Religion, aus dem einfachen Grunde, weil sie kein Ganzes bildet, sondern uns in ihren zahlreichen Hymnen verschiedene Entwicklungsstufen des alten religiösen Denkens von Indien vorführt. Gerade das macht den Veda für die Religionsforscher so lehrreich. Es kommen Hymnen vor, in denen die Götter alle als gleich aufgezählt und dargestellt sind, keiner größer, keiner kleiner. Es giebt andere, in denen ein Gott gepriesen wird als größer denn ein anderer Gott, ja, als größer denn alle anderen Götter. Es konnte auch nicht anders kommen. Die großen Naturerscheinungen, als deren geheim wirkende Subjekte die Götter galten, zeigten, so mächtig an sich sie auch alle erscheinen mochten, ebenfalls deutlich erkennbare Spuren gegenseitiger Beschränkung. Wenn man sah, dass Feuer durch Wasser ausgelöscht wurde, oder wenn man wahrnahm, wie die Sonne in Wolken eingehüllt wurde oder in das Meer versank, so konnte der Dichter nur wiedergeben, was er erblickte, dass Agni im Wasser verborgen, dass die Sonne von den Wolken verschlungen wurde. Wir sahen, wie diese Gedanken mythologisch ausgedrückt wurden, aber sie wirkten auch noch in einer anderen Richtung. Sie riefen

die ersten Zweifel an der Allmacht, ja sogar an der Existenz gewisser Naturgötter hervor.

Wir finden Spuren dieses frühen Skepticismus in dem wohlbekannten Dialog, der dem Abraham und Nimrod zugeschrieben wird[1]. Hier wird der Satz ausgesprochen, dass man das Feuer nicht verehren dürfe, da das Wasser es auslöschen könne, auch das Wasser nicht, da die Wolken es davontragen können, noch die Wolken, da die Winde dieselben zerreißen, ebensowenig auch die Winde, weil schon die Menschen denselben Widerstand entgegensetzen können[2].

Derselbe Skepticismus tritt uns entgegen in der merkwürdigen Geschichte von dem Inca Tupac Yupanqui, die uns Garcilasso erzählt hat (VIII, 8). Obwohl sie von dem Jesuiten Blas Valera, auf dessen Autorität Garcilasso seinen Bericht gründet, ausgeschmückt worden sein mag, so scheint sie doch historische Grundlage gehabt zu haben. Dieser Inca, obgleich selbst als Sonnensohn geltend, begann an der göttlichen Allmacht seines göttlichen Ahnen zu zweifeln[3].

Auf einem großen Religionskonzil, das bei der Einweihung des neugebauten Sonnentempels in Cazco um 1440 gehalten wurde, erhob er sich vor der versammelten Menge, um die Göttlichkeit der Sonne anzufechten. »Viele sagen«, begann er, »die Sonne sei der Schöpfer aller Dinge. Aber der Schöpfer müsste bei seinen Kreaturen bleiben. Nun geschehen aber viele Dinge, während die Sonne fern ist; daher kann sie nicht der All-Schöpfer sein. Und ob sie überhaupt lebt, ist zweifelhaft, denn ihre Wanderungen ermüden sie nicht. Wäre sie ein lebendes Wesen, würde sie wie wir selbst müde werden: wäre sie Feuer, so würde sie sich auch über andere Teile des Himmels ausdehnen. Sie gleicht einem angebundenen Tiere, das täglich eine Runde macht; sie gleicht einem Pfeil,

1) Beer, *Leben Abrahams*, S. XI.

2) S. Whitley Stokes, *Academy*, Nr. 933, p. 207.

3) Réville, *Les Religions du Mexique*, p. 321; Brinton, *Myths of the New World*, p. 55.

der dahin gehen muss, wohin er geschickt wird, nicht, wohin er will. Ich sage euch, dass die Sonne, unser Vater und Schöpfer, einen Herrn und Meister haben muss, mächtiger als sie selbst, der sie ohne Rast und Ruhe zu ihrem täglichen Kreisgange zwingt«.

Wahrlich, diese Rede bildet eines der glänzendsten Momente in der ganzen Religionsgeschichte, und unser kühner Inca verdient einen Platz neben Luther auf dem Reichstage zu Worms.

Austausch von Göttern.

Wenn es mir gelungen ist, Ihnen die henotheistische Phase des religiösen Denkens deutlich zu machen, so werden Sie verstehen, mit wie viel Recht Professor von Schroeder bemerkte, dass die spätere Identifikation verschiedener Götter, die ebenfalls im Veda sehr in den Vordergrund tritt, mit dieser henotheistischen Tendenz eng verknüpft ist. Wenn zwei Familien oder zwei Dörfer, von denen jedes seinen eigenen Namen für den Feuergott hatte, in engere Berührung kamen, so war für sie Nichts natürlicher, als dass sie sagten: Was ihr die Morgensonne nennt, nennen wir die Morgenröte; was ihr Agni, Feuer, nennt, nennen wir Dyaus, Licht; was ihr Sûrya, Sonne, nennt, nennen wir Savitri, Beleber. Wenn, wie wir sahen, Agni Licht, Feuer und Wärme in ihren mannigfachen Äußerungen bezeichnete, kein Wunder, dass die vedischen Dichter dann den Agni mit den mannigfachen Namen identifizierten, unter denen Licht, Feuer und Wärme in ihrer alten religiösen Phraseologie eine gewisse Individualität gewonnen hatten. So lesen wir Rv. V, 3, 1—2:

> Tvám agne váru*nah* *g*â'yase yát
> tvám mitrá*h* bhavasi yát sámiddha*h*,
> tvé vi*s*ve sahasa*h* putra devâ'*h*
> tvám índra*h* dâ*s*úshe mártyâya.
> Tvám aryamâ' bhavasi yát kanî'nâm
> nâ'ma svadhâvan gúhyam bibharshi,
> a*ñg*ánti mitrám súdhitam ná góbhi*h*
> yát dámpatî sámanasâ k*rin*óshi.

»Du, Agni, bist Varuṇa, wenn du geboren wirst; du bist Mitra, wenn du angezündet bist; in dir, du Sohn der Stärke, sind *alle* Götter; du bist Indra für den freigebigen Sterblichen.

»Du bist Aryaman, wenn du bei den Mädchen einen geheimnisvollen Namen trägst [, o Selbstherrlicher]. Wenn du Mann und Weib einmütig machst, salben sie dich mit Butter wie einen willkommenen Freund.«

Oder wiederum im Atharvaveda[1] (XIII, 3, 13) lesen wir:

> Sáḥ váruṇaḥ sâyám agníḥ bhavati
> sáḥ mitráḥ bhavati prâtáḥ udyán,
> sáḥ savitâ' bhûtvâ' ántarikshеṇa yâti;
> sáḥ índraḥ bhûtvâ' tapati madhyatáḥ divám.

»Am Abend wird Agni Varuṇa, er wird Mitra beim Aufgang am Morgen; zu Savitṛi geworden geht er durch den Luftraum; zu Indra geworden macht er warm den Himmel in der Mitte.«

An einer anderen Stelle wird der Gedanke, dass Agni alle anderen Götter ist oder sie umfasst, metaphorisch ausgedrückt, Ṛv. V, 13, 6:

> Ágne nemíḥ arâ'n iva devâ'n tvám paribhû'ḥ asi.

»Agni, du umschlingst die Götter wie die Radfelge die Speichen.«

In anderen Hymnen[2] ist dieser Gedanke der Identifizierung von Agni mit jedem möglichen Gotte bis zur Übertreibung weiter ausgeführt und mag da lediglich Phantasiewerk der einzelnen Dichter sein.

Dual-Gottheiten.

Dass aber der gemeinsame Charakter gewisser Götter vom Volke im Großen deutlich empfunden wurde, können wir am besten an einer Anzahl von Dual-Namen sehen, die die anerkannten Bezeichnungen von bestimmten Gottheiten geworden sind[3]. So finden wir Hymnen an Agni und Indra

1) *Hibbert-Vorlesungen* »*Über den Ursprung und die Entwicklung der Religion*«, S. 302.

2) Ṛv. II, 1.

3) *Hibbert-Vorlesungen*, S. 302.

als *eine* Gottheit, Indrâgnî genannt; an Agni und Soma, dann Agnîshomau genannt — ein Prozess, der wahrscheinlich dem ähnlich ist, der im Griechischen zu solchen kombinierten Namen führte wie *Phoebos Apollon* und *Pallas Athene*, wo ebenfalls zwei ursprünglich unterschiedene Namen als für die Praxis identische Namen und die Götter als identische Götter erkannt wurden.

Versöhnung der solaren und der meteorologischen Theorie.

Eine deutliche Erkenntnis dieses religiösen Synkretismus oder vielmehr der gemeinsamen Grundlage von drei solchen Göttern wie denen der Sonne, des Blitzes und des Feuers kann uns eine Schwierigkeit beseitigen helfen, die bisher die Vergleichenden Mythologen in zwei feindliche, oder auf jeden Fall getrennte Lager geschieden hat. Die beiden Schulen, die *solare* und die *meteorologische* genannt, sehen sich oft getrieben, denselben Mythus zu erklären, auf der einen Seite, als ursprünglich aus solaren Erscheinungen entwickelt, wie zum Beispiel aus dem plötzlichen Aufstrahlen der Morgenröte, aus dem Kampf der Sonne gegen die Finsternis der Nacht und aus der siegreichen Wiederkehr des Morgenlichtes, auf der anderen Seite aus meteorischen Geschehnissen, wie aus dem plötzlichen Aufflammen des Blitzes, aus dem Kampf des Gewittergottes gegen die dunkeln Wolken und aus der siegreichen Wiederkehr des blauen Himmels am Ende eines Gewittersturmes.

Diese beiden Systeme der mythologischen Erklärung, die eine Zeit lang unvereinbar schienen, mögen schließlich ihre gemeinsame Rechtfertigung in der Thatsache finden, die wir im Laufe unserer Erklärung des Entstehens von Agni konstatierten, dass dessen Vorhandensein nicht nur in der Sonne, sondern auch im Blitz erkannt wurde, die beide Äußerungen derselben glänzenden Kraft sind, beide ähnliche Thaten, obwohl unter verschiedenen Umständen, verrichten. Professor Tiele hat in seiner vorzüglichen Abhandlung *Le Mythe de Kronos*, 1886 (p. 17) ganz klar erwiesen, dass es Gottheiten

giebt, die zu gleicher Zeit Götter der Morgenröte, der Sonne und des Gewitters sind.

Die Oberhoheit des Agni.

Aber neben diesem Prozess der Identifikation, der zu solchen Begriffen wie den Visve Devâs, den Allgöttern, und am Ende zu dem mehr oder weniger wohlbegründeten Verdacht führte, dass alle Götternamen Namen einer einzigen unnennbaren Kraft seien, ergab sich noch ein anderes Resultat, bedingt durch die henotheistische Tendenz der vedischen Rishis, die ich vorher schilderte, nämlich die Erhebung des einen oder anderen dieser einzelnen Götter zu dem Range einer höchsten Gottheit.

Diese letzte Stufe in der Entwicklung göttlicher Wesen tritt wiederum bei Agni in ihrer ganzen Vollständigkeit vor unsere Augen. Auch andere Götter teilen dasselbe Schicksal[1]. Indra z. B. wird beständig gefeiert als der stärkste und heldenhafteste unter den Göttern, und in einem der an ihn gerichteten Lieder endet jeder Vers mit den Worten visvasmâd Indra uttarah »Indra ist größer als alle«. Von Varuna heißt es, dass er der Herr von Allem ist, von Himmel und Erde, dass er der König der Götter und Menschen ist, dass er die Welt regiert, dass er Vergangenheit und Zukunft kennt, dass er den Tugendhaften belohnt und den Sünder bestraft. Aber diese Eigenschaft der Oberhoheit wird nicht nur so mächtigen Göttern wie Indra und Varuna beigelegt. Soma, ein Gott, von dessen ursprünglichem Charakter wir im Veda nur wenige Spuren wahrnehmen, und der einfach mit einem beim Opfer angewandten berauschenden Trank identifiziert worden ist, wird nichtsdestoweniger gepriesen als der König Himmels und der Erden, der Menschen und der Götter, als der Geber des Lebens, ja als der Spender von Unsterblichkeit.

1) *Hibbert-Vorlesungen*, S. 298.

Lassen Sie uns jetzt zu Agni zurückkehren. Wir wollen uns erinnern, dass Agni zuerst einfach *ignis*, Feuer, war. Es war ein Name für gewisse Lichterscheinungen, die zusammengefasst wurden unter dem Namen Agni, der, soweit wir wissen, ursprünglich nicht viel mehr bedeutete als *agilis*, lebhaft sich bewegend.

Der allgemeine Name für die Göttlichkeit.

Lassen Sie uns auch dessen eingedenk sein, dass in Übereinstimmung mit dem Umstande, dass die meisten Worte aus Wurzeln gebildet sind und die meisten Wurzeln menschliche Thätigkeiten ausdrücken, Agni, der Agile, begriffen und benannt werden musste als Agens, als handelnd, obwohl Nichts darüber ausgesagt wurde, wer dieser Handelnde wäre. Es genügte, dass er bekannt und benannt war nach einer seiner Äußerungen als lebhaft sich Bewegender oder eiliger Renner. Andere Namen und Epitheta wurden von Zeit zu Zeit hinzugefügt, um ihn in jeder Art seines Handelns und Seins besser bekannt zu machen und treffender zu benennen, aber er blieb immer Agni, der Bewegliche und Lebendige.

Wir sahen auch, dass eins seiner frühsten Epitheta deva, glänzend, war und dass er dieses Epitheton mit vielen anderen unbekannten aktiv gedachten Naturerscheinungen teilte, mit der Sonne, dem Himmel, der Morgenröte und mit anderen, die alle Devas, die Glänzenden, genannt wurden. Nun ist es einleuchtend, dass, wenn eine Anzahl verschiedener Dinge unter demselben Namen zusammengefasst werden, dieser Name *ipso facto* ein Allgemeinbegriff wird. Diese Allgemeinbegriffe bezeichnen eine höchst wichtige Periode in der Entwicklung der Sprache, und, was dasselbe ist, in der Entwicklung des menschlichen Geistes. Einzeldinge werden, wenn sie unter einen Allgemeinbegriff gebracht werden, für den Augenblick ihrer unterscheidenden Züge entkleidet und nur nach einem hervorstechenden Zuge benannt oder dem Wissen einverleibt, den sie alle gemeinsam besitzen und der durch den allgemein-

begrifflichen Namen ausgedrückt wird. Auf der anderen Seite wird dieser General-Name in seiner Anwendung auf sie alle zusammen entsprechend weniger bestimmt, als er in seiner Anwendung auf ein einziges Ding war, so dass er schließlich nicht viel mehr ausdrückt, als irgend eine sehr allgemeine Eigenschaft, die eine Anzahl von sonst ganz verschiedenen Wesen teilen.

Wenn Agni, das Feuer, deva, glänzend, genannt wurde, so konnte wenig Zweifel bestehen über das, was gemeint war. Wenn aber die Sonne, der Himmel, die Morgenröte, der Tag, der Frühling und die Flüsse alle deva genannt wurden, so war der Glanz, den sie alle teilten, wenn ich mich so ausdrücken darf, ein sehr verwaschener Glanz geworden. Auf der anderen Seite hatten die verschiedenen Dinge oder als aktiv benannten Kräfte, die jetzt unter dem Namen Devas zusammengefasst waren, ihre eigentümlichen Besonderheiten und ihre besonderen Arten der Aktivität so weit aufzugeben, dass, nachdem sie alle in gleicher Weise als Devas begrifflich aufgefasst waren, deva kaum noch mehr als sonnig, heiter, freundlich und wohlthätig bedeuten konnte. Wenn dann Agni, Feuer, Dyaus, Himmel, Ushas, Morgenröte, und die Übrigen alle Devas genannt wurden, oder sonnige, heitere, freundliche und wohlthätige Agentes, unbekannte, mächtige, nie vergehende, nie sterbende, unsterbliche Agentes, hatte dann nicht das Wort Deva fast die allgemeine oder abstrakte Bedeutung: Götter, oder wenigstens Götter der alten Welt, erlangt?

Entwicklung von Begriffen.

So weit wird es, denke ich, zugegeben werden, dass nichts Übernatürliches, Nichts von Wundern im modernen Wortsinne, keine übermenschliche Offenbarung notwendig war, um die einfache und vollkommen verständliche Entwicklung des Begriffs der Göttlichkeit zu erklären. Was würden wir dafür geben, wenn wir in irgend einem Reich der Natur diesen wunderbaren Gang der Entwicklung, des Fortschritts

oder der Herausbildung so deutlich beobachten könnten wie hier im Reiche des Gedankens? Wenn manche Gelehrte der Physik uns kommen und uns von der großen Entdeckung des Entwicklungsgesetzes im neunzehnten Jahrhundert erzählen und der Hoffnung Ausdruck geben, dass auch wir, wir armseligen Metaphysiker, Psychologen und Philologen, Vertreter der Entwicklungslehre werden müssten, so weiß man kaum, was man darauf antworten soll.

Womit sonst haben wir uns fortwährend abgegeben als mit dem Streben, zu verstehen, wie die Dinge zu dem geworden sind, was sie sind, wie sich aus einigen wenigen Wurzeln die Sprache in ununterbrochenem Fortschritt zu den unendlichen Varietäten entwickelte, die jetzt über die ganze Welt verstreut sind; wie sich aus wenigen einfachen Begriffen die Unendlichkeit des Denkens herausbildete, die den geistigen Reichtum des Menschengeschlechts ausmacht, und wie Philosophen, die so weit von einander getrennt sind wie Kant und Thales, nichtsdestoweniger durch eine unsichtbare Kette im Gange der Geschichte zusammenhängen, der sie der Wahrheit näher und näher brachte.

Wahrlich, wenn man uns sagt, wie es unlängst Professor Romanes in seinem *Origin of Human Faculty*, p. 210, that, dass »die Ansicht, dass die Sprache das Resultat natürlicher Entwicklung wäre, vor dem Aufkommen der allgemeinen Entwicklungstheorie nicht in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt werden konnte«, dass »bis zur Mitte des jetzigen Jahrhunderts die Möglichkeit, dass die Sprache das Resultat natürlicher Entwicklung sein könne, nicht genügend anerkannt war«, und dass »dasselbe Jahr, welches die Veröffentlichung des *Origin of Species* sah (1859), der Wissenschaft das erstmalige Erscheinen von Steinthal's *Zeitschrift für Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft* schenkte«, so genügt das, um einem den Athem zu benehmen[1]. Es ist annähernd ebenso verkehrt

1) Wilhelm von Humboldt starb 1835. Sein großes Werk über die *Kawi-Sprache* mit der Einleitung *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* erschien 1836—40.

als wenn Mr. M. Conway uns sagt, dass vor der Veröffentlichung von Darwin's Buch nicht ein einziger Tierschutzverein existierte. *The Origin of Species* erschien 1859, die Society for Prevention of Cruelty to Animals wurde 1824 gegründet. Die Buddhisten predigten Schonung der Tiere lange vor der Geburt Darwins. Der Begriff Entwicklung wurde von den Sprachforschern gründlicher erkannt und klarer definiert, als es jemals von den Naturforschern geschehen ist, und sie warteten sicher nicht auf den Anbruch des Jahres 1859, sondern legten schon vorher dar, was gemeint wäre, wenn man von genealogischer und morphologischer Klassifikation redete, oder von Dialekten (Spielarten), von Sprachfamilien (genera), von beständiger Ausscheidung unnützer Worte, was nur eine andere, und zwar korrektere Bezeichnung für natürliche Auswahl ist. Wenn Professor Romanes sagt: *Selbst* Professor Max Müller behauptet, dass »kein Sprachforscher umhin kann, Anhänger der Entwicklungslehre zu sein, denn wohin er auch blickt, sieht er nur Entwicklung überall rings um sich«, was soll da das *selbst* bedeuten? *Selbst* ehe Professor Romanes sich den Reihen der Evolutionisten anschloss, hatte ich Darwin's biologische Entdeckungen mit den wärmsten Ausdrücken begrüßt, weil sie für die lange vorher von vergleichenden Philologen aufgestellten Theorien solch eine starke Stütze abgaben und durch deren Analogie mit seinen Theorien jene in den Stand setzten, Vieles weit klarer zu erkennen. Unglücklicherweise war Darwin über die Resultate der Sprachwissenschaft schlecht berichtet worden, da er einige persönliche Freunde, denen er vertraute und die doch zu der nötigen Belehrung nicht ganz befähigt waren, um Auskunft gefragt hatte. Im Interesse der wahren Entwicklungstheorie, zur Stütze des echten Darwinismus gegen den falschen veröffentlichte ich meine Kritik von Darwin's Anschauungen über die Sprache, nicht aber als Gegner der Entwicklungstheorie. Diese Theorie hat keinen stärkeren Stützpunkt als die Wissenschaft der Sprache, des Denkens und der Religion. Denn hier steht die Entwicklung als einfache Thatsache vor unseren Augen, und nicht, wie es

in der Natur so oft der Fall ist, als bloßer Gegenstand der Hoffnung und des Wunsches. Wir haben hier keine fehlenden Glieder, sondern eine einzige vollständige und ununterbrochene Kette.

Der höchste Begriff von der Göttlichkeit.

Und jetzt haben wir einen weiteren und viel wichtigeren Schritt zu thun. Viele Philosophen, viele Historiker, viele Erforscher der Entwicklung des menschlichen Geistes würden bereitwillig zugeben, dass der Menschengeist ohne irgend welche Hilfe außer der der großen Naturwunder, von denen er sich von den ersten Augenblicken seines mit Bewusstsein geführten Lebens an umgeben sieht, zu einem Begriff von Göttern gelangt sein würde, wie wir ihn in den alten Religionen der Welt, in den oft, im Gegensatz zu den übernatürlichen, sogenannten natürlichen Religionen finden. Aber sie würden unschlüssig werden, wenn sie zugestehen sollten, dass der höchste Gottesbegriff, wie wir ihn bei den Juden, den Christen und möglicherweise den Mohamedanern finden, ohne Hilfe von außen im Bereich der menschlichen Vernunft lag. Wir brauchen nicht zu fragen, warum sie so energisch wünschen, dass es sich so verhalte, und warum andere mit demselben Nachdruck verlangen, dass es sich nicht so verhalte Wenn sich nachweisen lässt, dass der höchste und reinste Gottesbegriff das Ergebnis einer natürlichen und vollkommen verständlichen Entwicklung ist, so haben wir weiter Nichts zu thun, als die Thatsachen zu studieren, die die Geschichte uns überliefert hat, und dann unsere eigenen Schlüsse zu ziehen. Mögen diejenigen, welche behaupten, der höchste Gottesbegriff sei unerreichbar ohne eine besondere Offenbarung, die Attribute der Göttlichkeit namhaft machen, die nach ihren Ansichten außerhalb des Horizontes der natürlichen Religion liegen. Dann wollen wir die göttlichen Attribute, die das Eigentum der natürlichen Religion sind, jenen an die Seite stellen, und wenn irgendwelche übrig bleiben, die sich nicht decken, dann wollen wir offen zugeben, dass diese für den Menschen, wie er in diese Welt gesetzt

worden ist, unerreichbar waren, obgleich es denn doch eine Welt unaufhörlicher Wunder und niemals endender Offenbarung ist.

Es existiert ein mächtiges Vorurteil, vor dem alle, die an die Entwicklung glauben, auf der Hut sein müssen. Wenn wir das Endergebnis einer Entwicklung sehen, so sind wir nicht immer geneigt, dieses mit seinen einfachen und oft anscheinend sehr unbedeutenden Anfängen zu identifizieren. Wenn wir die Mündung der Themse sehen, die ebenso wild und furchtbar wie der Ocean selbst sein kann, so können wir kaum daran glauben, dass sie mit den paar tröpfelnden Bächelchen am südöstlichen Abhange der Costwolds ihren Anfang nahm. Wenn wir zu der ragenden Krone eines altehrwürdigen Eichbaumes aufschauen, können wir uns nicht vorstellen, wie er aus einer jener kleinen verfaulenden Eckern entstanden sein soll, die rings an seinen Wurzeln verstreut liegen. Und wenn wir die Schönheit eines ausgewachsenen Mannes bewundern, so schrecken wir fast vor dem Gedanken zurück, dass vor nicht vielen Jahren dieses edelste Werk der Natur Nichts als eine Eizelle war, ununterscheidbar, für unsere Augen wenigstens, von jeder anderen Zelle, die sich mit der Zeit zu einem Hund oder zu einem Affen entwickeln kann.

Ebenso verhält es sich mit unseren Worten. Ihre ursprüngliche Bedeutung ist oft so alltäglich und so sinnlich, dass nur handgreifliche Thatsachen uns dahin bringen können, zu glauben, dass z. B. ein derartiger abstrakter Ausdruck wie [*begreifen* von *greifen* kommt, und dass das englische] *perceive* und *conceive* hergeleitet ist von *capio*, die Hände an etwas legen. Aber weil *Aspiration* und *Inspiration* aus derselben Quelle hervorgehen wie *Respiration* und *Perspiration*, verlieren sie doch nichts von der hohen Bedeutung, mit der sie im Lauf der Zeit umkleidet worden sind. Wenn wir also finden sollten, dass der höchste und reinste Gottesbegriff langsam aus dem ursprünglichen sinnlichen Begriff des Feuers herausgearbeitet worden ist, so würde das in keiner Weise den Gottesbegriff schänden. Im Gegenteil würde es nur dazu dienen, unserem Geiste dieselbe Lehre einzuschärfen, welche

die Natur uns immer wieder erteilt, nämlich die, dass die höchsten Errungenschaften oft durch eine stetige Fortentwicklung mit den unbedeutendsten Anfängen verknüpft sind, und dass wir nicht berechtigt sind, das gewöhnlich oder gemein zu nennen, was durch den Geist gereinigt worden ist. Apost. X, 15.

Agni als Schöpfer, Regierer, Richter.

Indem wir diese einleitenden Warnungen beherzigen, wollen wir jetzt die spätesten Phasen in der Entwicklung des Agni verfolgen. Wir sahen ihn im Veda als einen von vielen einzelnen Göttern, später dann identifiziert mit anderen Göttern, deren Wesen und Funktionen er teilte. Wir werden ihn jetzt, noch immer unter dem Namen Agni, obwohl nur mit wenig Überbleibseln seines ursprünglichen physischen Charakters, als den höchsten Gott erblicken.

Vom indischen Gesichtspunkt aus betrachtet ist der Begriff eines Weltschöpfers durchaus nicht der höchste Begriff der Göttlichkeit. Manche indische Philosophen betrachten sogar den Charakter eines Schöpfers, mag derselbe erklärt werden als Verfertiger, als Architekt oder als Handwerker irgend welcher Art, für unvereinbar mit ihrem höchsten Gottesbegriff. Aber im Veda wird Agni noch deutlich als Schöpfer aufgefasst. I, 96, 4 ist er es, der genannt wird *ganitâ' ródasyoh*, der Schöpfer Himmels und der Erde; und VII, 5, 7 heißt es, dass er alle Dinge hervorbrachte, *bhúvanâ ganáyan*. Manchmal wird dieser Akt der Schöpfung dargestellt als ein Ausspannen von Himmel und Erde, z. B. III, 6, 5: *táva krátvâ ródasî â' tatantha*, oder als ein Ausbreiten von Himmel und Erde gleich dem Ausbreiten von Fellen, VI, 8, 3: *ví kármanî iva dhisháne avartayat*, »er breitete Himmel und Erde aus wie zwei Felle«. Zu anderen Malen wird gesagt, dass Agni Erde und Himmel stützte, I, 67, 5, und dass er Himmel und Erde getrennt hielt, VI, 8, 3[1].

---

1) Vgl. Jesaias XLII, 5: »So spricht Gott, der Herr, der die Himmel schaffet und ausbreitet, der die Erde ausbreitet und ihr

Als Verfertiger, Schöpfer, Erzeuger der Welt ist er gleichfalls der höchste Herr (samrâ*g*), der König der Menschen (râ'*g*â k*r*ish*t*înâ'm mâ'nushî*n*âm, I, 59, 5). Nicht nur übertrifft seine Größe die des Himmels, I, 59, 5, sondern auch sein Wissen ist unendlich. Er kennt alle Welten, III, 55, 10, und seine Gesetze können nicht gebrochen werden (II, 8, 3; VI, 7, 5).

Aber auch sein moralischer Charakter und seine Freundlichkeit gegen die sündigen Menschen werden nicht vergessen. Denn IV, 12, 4 wird er mit den folgenden Ausdrücken angerufen:

Yát *k*it hí te purushatrâ' yavish*th*a
á*k*ittibhi*h* *k*ak*r*imá kát *k*it â'ga*h*,
k*r*idhí sú asmâ'n ádite*h* ánâgân
ví énâ*m*si si*s*ratha*h* víshvak agne.

»Wenn wir irgend eine Sünde gegen dich durch menschliche Schwäche begangen haben, durch Gedankenlosigkeit, mache uns rein von Sünde vor Aditi, o Agni, löse unsere Missethaten von uns auf jeder Seite.«

Und die, die ihm dienen und seinen Geboten gehorchen, sind nicht allein hier auf Erden glücklich, sondern man glaubt, dass er denselben auch Unsterblichkeit verleihen kann; I, 31, 7:

Tvám tám agne am*r*itatvé
uttamé mártam dadhâsi.

»Du versetzest den Sterblichen in die höchste Unsterblichkeit.«

Nun frage ich: Können wir selbst uns eine viel höhere Auffassung von der Gottheit bilden als die Auffassung von Agni, zu der es, wie wir sehen, schon im Veda gekommen war? Von Agni, dem Feuer, ist wenig, ja Nichts übrig geblieben in diesem höchsten Gotte, dessen Gesetze man befolgen muss, und der doch zu gleicher Zeit denen vergeben kann, die seine Satzungen gebrochen haben, ja, der denen, die ihm dienen, ewiges Leben versprechen kann.

Gewächs«. XL, 22: »Der den Himmel ausdehnet wie ein dünnes Fell und breitet sie aus wie ein Zelt, da man innen wohnet«.

Es ist durchaus richtig, dass wir neben diesen hohen Auffassungen auch die gröbsten und kindischsten Ansichten über Agni bei manchen der vedischen Dichter vorfinden. Aber darum handelt es sich jetzt nicht. In allen Religionen giebt es Ebbe und Flut. Augenblicklich wollen wir die höchste Grenzlinie kennen lernen, die die Flut vedischer Religion jemals erreicht hat, um zu verstehen, was der menschliche Geist, Auge in Auge mit der natürlichen Offenbarung dieser Welt, sich selbst überlassen, vollbringen kann. Im Vertrauen auf die Bruchstücke, die uns im Veda erhalten worden sind, auf die Überreste der kindischsten sowohl wie der erhabensten Gedanken können wir sagen, dass die natürliche Religion, oder die natürlichen Fähigkeiten des Menschen unter der Herrschaft der natürlichen Eindrücke seitens der Welt rings um uns, den Menschen führen kann, ja ihn Schritt für Schritt geführt hat zu dem höchsten Gottesbegriff, einem Begriff, der schwerlich übertroffen werden kann von irgend einer jener wohlbekannten Definitionen des göttlichen Wesens, die sogenannte übernatürliche Religionen bisher als ihr ausschließliches Eigentum betrachtet haben.

Was ich soeben behauptet habe, das sind entweder Thatsachen oder keine Thatsachen, aber wenn es Thatsachen sind, dann müssten sie angenommen und innerlich in demselben Geiste verarbeitet werden, in dem St. Paulus die Thatsachen annahm und innerlich verarbeitete, die ihm sogar vor den Altären der heidnischen Welt ins Auge fielen. »Den Gott, dem ihr unwissend Gottesdienst thut«, sprach er, »den verkündige ich euch«, — nicht einen neuen Gott, nicht einen Gott, der seinem Ursprung nach von ihrem eigenen verschieden war, sondern denselben Gott, dem man in der Kindheit der Welt, ohne ihn zu kennen, gedient hatte, dem man selbst jetzt dient, ohne ihn zu kennen, aber nach dem das menschliche Herz und der menschliche Geist innerhalb der Grenzen ihrer irdischen Wohnung immer gesucht haben, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten, obwohl er nicht ferne ist von einem Jeglichen unter uns.

Die dunkele Seite der vedischen Religion.

Lassen Sie uns jetzt unsere Augen auf die dunkele Seite der indischen Religion richten. Es konnte kein größerer Fehlgriff begangen werden, als indem man versuchte, sie zu verbergen, denn auch diese dunkele Seite kann uns mancherlei Lehren erteilen.

In der späteren Sanskrit-Litteratur und schon in der epischen Dichtkunst ist ein entschiedener Niedergang in der hohen Auffassung des Agni als der höchsten Gottheit, wie wir sie im Veda sahen, zu bemerken. Oder auf jeden Fall stoßen wir auf eine höchst überraschende Mischung von verschiedenen Auffassungen von Agni. An manchen Stellen wird er als ein Mensch, oder, wenn Sie wollen, als ein Gott mit dunkelgelben Augen (pingâksha), rotem Hals (lohitagrîva) und sieben Zungen, d. h. Flammen beschrieben. Er erscheint in voller Rüstung mit Bogen und Diskus (*Kakra*), dahinfahrend auf einem Wagen, der von sieben roten Rossen gezogen wird. Er ist einer der acht Vasus, gewöhnlich der erste derselben. Diese Vasus sind die glänzenden Götter: Agni, Feuer; Soma, Mond; Ahas, Tag; Anila, Wind; Pratyûsha, Morgenröte; Prabhâsa, Licht; Dhara (Erde?); und Dhruva (Himmel?). Sein Vater ist Brahmâ, seine Mutter *Sândilî*. Auch andere Väter und Mütter von ihm werden erwähnt, je nach den verschiedenen Arten, auf die das Feuer entsteht. Manchmal wird Anila, der Wind, sein Vater genannt, manchmal Âpas, die Wasser, die Wolken, seine Mütter. Er heißt manchmal sein eigener Vater, weil er aus sich selbst und durch sich selbst hervorgebracht wurde (tanûnapât, svayoni u. s. w.). Nach einer alten Tradition gilt Agni als der Bruder von Dyaus, dem Himmel, und als der Oheim des Indra, der, obwohl vielleicht mächtiger und volkstümlicher als Agni, nichtsdestoweniger ein jüngerer Gott ist. Indra ist daher nicht ein Vasu, sondern ein Vâsava, ein Abkömmling eines Vasu, wahrscheinlich des Dyaus. Agni ist mehr der Gott der Brahmanen, während Indra mehr der Gott der Kshatriyas ist.

Agni hat sogar seine Liebeshändel gleich irgend einem der griechischen Götter. Schon im Rigveda, I, 66, 8, heißt er *gârâh* kanî'nâm páti*h* *g*ánînâm, der Liebhaber der Mädchen, der Gatte der Weiber. Sein Weib Svâhâ beklagt sich oft über seine Gefühle für andere Damen. Er verliebte sich z. B. in Mahishmatî [1]), die Tochter des Königs Nîla, und infolgedessen wollte das Feuer auf den Altären des Palastes niemals brennen, wenn es nicht angeblasen wurde durch den süßen Hauch der jungen Prinzessin. Der König ist sehr aufgebracht, da sich aber Agni im Palast zu brennen durchaus weigert, außer unter der Bedingung, dass er die Prinzessin zur Gattin erhält, so muss der König nachgeben, und Agni wird sein Schwiegersohn und Protektor.

Dieselbe Geschichte passiert noch ein anderes Mal, wo Agni beim Opfer des Königs Duryodhana sich weigert zu brennen, wenn dieser ihm nicht seine Tochter Sudar*s*anâ gäbe. Auch hier muss der König nachgeben, und Agni heiratet als Brahmane auftretend die junge Prinzessin.

Aber trotz dieser mythologischen und dramatischen Färbung, die Agni angenommen hat, besonders in den Purâ*n*as und dem landläufigen Aberglauben des Tages, ist doch die Erinnerung an seinen Charakter als Gott und als der Höchste niemals vollständig geschwunden. Agni ist auch im Mahâbhârata [2]) bekannt als allgegenwärtig und allwissend, als Zeuge von allem unserem Thun, sei es gut oder böse. Er wird aufgefasst nicht nur als sichtbar, sondern ebenfalls als unsichtbar, und als wohnend in allen lebenden Kreaturen. Er ist nicht nur der Herr aller Dinge, der Welt, der Götter und Menschen, sondern auch die Schöpfung der Welt wird ihm zugeschrieben, und es heißt von ihm, dass er, der die Welt schuf, sie, wenn die Zeit dazu kommt (prâpte kâle), auch zerstören wird (Mahâbhârata I, 232, 8417).

1) Mahâbhârata II, 30, 1130.

2) Holtzmann, *Agni nach den Vorstellungen des Mahâbhârata*, 1878, S. 5.

Srishtvâ lokâms trîn imân havyavâha,
kâle prâpte pakasi punah samiddhah,
tvam sarvasya bhuvanasya prasûtis
tvam evâgne bhavasi punah pratishthâ.

»O Havyavâha, du, der du diese drei Welten geschaffen hast, bringst sie auch wieder zur Reife (wörtlich: kochst sie), wenn du angezündet worden bist zur rechten Zeit. Du bist der Ursprung der ganzen Welt und du allein bist auch wieder ihre Zuflucht«.

Die reinigende Kraft des Agni wird häufig hervorgehoben, und obwohl er alle Verbrechen hassen soll, so kann doch seine Gunst selbst von dem Sünder durch Gebet und Wahrhaftigkeit gewonnen werden. Im Mahâbhârata (II, 30, 1152) findet sich ein Gebet des Sahadeva an Agni, in dem wir die höchst interessante Vermischung seines mythologischen und seines göttlichen Charakters sehen und einen schätzenswerten Einblick in den chaotischen Zustand der religiösen Anschauungen in den späteren Perioden des Hinduismus gewinnen können.

»O du, dessen Pfad schwarz ist, dieses Unternehmen geht um deinetwillen vor sich, Verehrung sei dir! Du bist der Mund der Götter, du bist das Opfer, o Reiniger! Du heißest der Reiniger (pâvaka), weil du reinigst, du bist der Opferträger (havyavâhana), weil du die Opferspenden von dannen trägst. Die Vedas wurden um deinetwillen hervorgebracht, und darum bist du *G*âtavedas[1]). O Vibhâvasu, du bist *K*itrabhânu (mit glänzendem Licht), Suresa, der Herr der Götter, Anala (Feuer), der Thürhüter des Himmels, der Opferverzehrer, der Flammende, mit einem Haarbüschel Versehene. Du bist Vaisvânara (allen Menschen gehörig), mit dunkelgelben Augen, der Affe, großen Glanz besitzend, der Vater des Kumâra (Kriegsgott), der Heilige, der Sohn des Rudra (Rudragarbha),

1) Eine unmögliche Etymologie, die beruht auf einer falschen Auffassung von Agni's vedischem Namen *G*âtavedas, d. i. alles Existierende kennend, wie visva-vedas, alle Dinge kennend.

der Erschaffer von Gold. Möge Agni mir Glanz geben, Vâyu Athem, die Erde Stärke, und die Wasser Glück!

O du Sohn der Wasser, mächtiger *G*âtavedas, Herr der Götter, Mund der Götter, o Agni, reinige mich mit deiner Wahrheit! O du, der du von den Rishis, Brahmanen, Göttern und Dämonen bei den Opfern immer richtig verehrt wirst, reinige mich mit deiner Wahrheit! O du, mit Rauch als deinem Banner, Haarschopfgeschmückter, Vernichter der Sünde, Windgeborener, immer in lebenden Wesen Wohnender, reinige mich mit deiner Wahrheit!«

Solche Auffassungen, wie wir sie hier durcheinander gemischt sehen, mögen uns ganz unvereinbar erscheinen.

Anthropomorphismus.

Wir dürfen indessen nicht vergessen, dass die anthropomorphischen Neigungen im Menschen fast unwiderstehlich sind. Das alte Gebot: »Du sollst dir kein Bildnis noch irgend ein Gleichnis machen, weder dess, das oben im Himmel, noch dess, das unten auf Erden oder dess, das im Wasser unter der Erde ist«, ist mehr oder weniger von allen Religionen übertreten worden, wenn nicht durch die Anfertigung von Bildern, so doch wenigstens dadurch, dass man sich die Gottheit unter menschlichem Bilde vorstellte. In der alten vedischen Religion findet sich von gemeißelten Bildern noch keine Spur, und obwohl den Göttern viele menschliche Eigenschaften beigelegt werden, so nahmen sie doch niemals den plastischen menschlichen Charakter an, den sie in Griechenland haben. Und doch war die anthropomorphische Tendenz vorhanden, besonders in späteren Zeiten.

Der Weise Nârada.

Durch Al-Birûnî (I, 116) ist uns eine interessante Legende von einem indischen Weisen, Nârada mit Namen, einem Sohne des Brahman, erhalten worden. Er hatte nur einen

Wunsch, den, Gott zu sehen, und pflegte umherzuwandeln, einen Stock in der Hand. Wenn er diesen hinwarf, wurde eine Schlange daraus, und noch andere Wunder konnte er damit vollbringen. Eines Tages, als er in Meditation über den Gegenstand seiner Hoffnungen versunken war, erblickte er ein Feuer in der Ferne. Er ging auf dasselbe zu, und da sprach aus dem Feuer eine Stimme zu ihm: »Was du verlangst und wünschest, ist unmöglich. Du kannst mich nicht anders als so erblicken«. Als Nârada nach dieser Richtung hinblickte, sah er eine feurige Erscheinung in menschenähnlicher Gestalt. Seitdem ist es Sitte gewesen, Götterbilder von bestimmten Formen zu errichten!

Es liegt eine tiefe Bedeutung in dieser Erzählung, das Bewusstsein unserer menschlichen Schwäche, Gott anders als menschenähnlich zu begreifen. Indessen die Erzählung mag späteren Datums sein und der Verfasser war möglicherweise mit der Geschichte von Moses bekannt.

Einfluss der Kinder auf die Religion.

Zweifellos können die kindischen Legenden über die Götter ursprünglich unter den ungebildeten Klassen aufgekommen sein; sie mögen nur für Kinder bestimmt gewesen sein, die keine kräftigere Nahrung vertragen konnten. Was wir aber in der Jugend gelernt haben, das ist von einem Nimbus umgeben, der oftmals das ganze Leben lang besteht, und das Alte und von der Mutter auf das Kind Überlieferte behält seine eigene Heiligkeit, gegen die oftmals durch das Denken und durch Beweise Nichts auszurichten ist. Wir dürfen niemals vergessen, dass alle Religionen, besonders in ihren frühesten Entwicklungsformen, die Gedanken nicht nur der höchsten, sondern auch der niedersten Gesellschaftsschichten darstellen, und dass manch eine Geschichte, die zuerst harmlos von einer alten Großmutter erzählt worden ist, mit der Zeit zu einer heiligen Legende werden kann.

Wenn alle Geschichten, die sich das gewöhnliche Volk

in römisch-katholischen Gegenden über St. Peter als den Thorhüter des Himmels und über seine sehr ungenierten Unterhaltungen mit Gott dem Vater erzählt, wenn alle Wundergeschichten aus Christi Kindheit in den unechten Evangelien, wenn alle näheren Umstände bei den angeblichen Erscheinungen der Jungfrau im Altertum, im Mittelalter, und selbst in der Neuzeit schriftlich aufgezeichnet worden wären, dann würden wir Etwas haben, das den einfältigen Geschichtchen von Agni und anderen Göttern entspricht, wie wir sie in Indien in den epischen Dichtungen und den Purâ*n*as vorfinden. Da indessen das Niveau der Civilisation und des guten Geschmackes in Europa höher liegt als in Indien, so ist es sicherlich richtig, dass in Europa die Entstellung der Religion niemals so weit wie in Indien gegangen ist. Die Bibel enthält einige Stellen, die, glaube ich, die meisten Christen nicht ungern missen würden. Das ist aber Nichts im Vergleich mit den absurden und sogar empörenden Geschichten in Sanskritwerken, die heilig heißen. In dieser Hinsicht ist es ganz richtig, dass unser eigenes heiliges Buch, das Neue Testament, gar nicht mit den heiligen Büchern des Ostens zu vergleichen ist. Trotzdem erteilt uns das Studium dieser heiligen Bücher des Ostens eine Menge Lehren und eine Menge Warnungen. Wenn wir sehen, wie Agni, der Gott des Feuers und des Lichtes, aufgefasst wird als der höchste Gott, als die Weltseele (âtman), indem er die Welt durchdringt und die Welt in ihm enthalten ist [1]), und dann von demselben Agni lesen, dass er ein Liebesverhältnis mit einer jungen Prinzessin hat, so können wir an einem extremen Beispiel abnehmen, wie sehr die Religion, als gemeinsames Eigentum von Jung und Alt, von Weisen und Thoren, Gefahren ausgesetzt ist, vor denen sie Nichts als vollkommene Denk- und Redefreiheit aller ihrer Anhänger bewahren kann. Wir können aber auch noch eine andere Lehre daraus entnehmen, die nämlich, dass jede Religion, als das

1) Holtzmann a. a. O., S. 9.

Eigentum von Jung und Alt, von Weisen und Thoren, stets eine Art von Kompromiss sein muss, und dass wir, indem wir freilich gegen wirkliche Verderbnisse und Entstellungen protestieren, lernen müssen Geduld zu haben mit denen, deren Sprache von unserer eigenen verschieden ist, und das Vertrauen bewahren müssen, dass trotz des Unkrautes, welches in der Nacht aufgegangen ist, doch einige Weizenkörner in jedem ehrlichen Herzen der Ernte entgegen reifen werden.

Vorlesung IX.

Nutzen der vedischen Religion für das vergleichende Studium anderer Religionen.

Agni, das Feuer, in anderen Religionen.

Es würde schwerlich irgendwo anders als in Indien möglich sein, eine so vollkommene Sammlung von Bruchstücken aufzufinden, mit denen man die von mir sogenannte Biographie des Gottes des Feuers wieder konstruieren kann. Von der frühen Periode, der die Bildung des Namens Agni zugewiesen werden muss, und den folgenden Phasen seiner Anwendung auf die verschiedenen Erscheinungsformen der wohlthätigen und verderblichen Macht des Feuers haben wir nirgends sonst Nachrichten als im Veda. Wir dürfen aber nicht annehmen, dass nur in Indien der Gott des Feuers und andere Götter aus den einfachsten Beobachtungen der Naturerscheinungen hervorgingen, und dass andere Völker, speciell die semitischen, sogleich von abstrakten Bezeichnungen der Gottheit ausgingen. Keine Sprache kann abstrakte Namen besitzen ohne Etwas, wovon sie dieselben abstrahieren kann. Der große Vorteil, den uns der Veda gewährt, besteht darin, dass er uns in den Stand setzt, gerade den Vorgang der Abstraktion vollständiger und eingehender zu beobachten, als er sich irgendwo anders beobachten lässt.

In den Rigveda-Hymnen liegt noch kein abgeschlossenes Glaubenssystem vor. Zweifellos findet sich darin eine Gleichmäßigkeit des Denkens, aber zugleich herrscht die größte

Verschiedenheit des individuellen Ausdrucks. Wir sahen, wie Agni in einigen Hymnen in der That noch nicht mehr war als der Name des Feuers, sowohl insofern es auf dem Herde brennt als insofern es Wälder zerstört oder in Gestalt des Blitzes vom Himmel herniederfährt. Wir sahen aber auch, wie in anderen Hymnen nur der Name des Agni übrig blieb, während das dadurch bezeichnete Wesen nunmehr der allmächtige Schöpfer und der allwissende Lenker der Welt war. Ich glaube, ich darf daher sagen, dass nirgends in der ganzen Welt eine alte Litteratur uns in den Stand setzt diese Entwicklung des religiösen Denkens in solcher Vollständigkeit und so lückenlos zu studieren als im alten Indien.

Keine religiöse Litteratur in Griechenland und Italien.

In Griechenland und Italien haben sich einige, aber nicht viele, Spuren erhalten, die den klassischen Gelehrten die Augen für die wahre Theogonie der olympischen Götter hätten öffnen können. Aber die ununterbrochene Schichtung des religiösen Denkens, die im Veda so instruktiv und in ihren Lehren so unwiderlegbar ist, war in Italien und Griechenland lückenhaft, und unter dem Schutt der tertiären Oberfläche ist wenig erhalten geblieben.

Wenn wir unsere Augen auf andere Länder richten, die den Anspruch erheben, im Besitz einer sehr alten Litteratur zu sein, und auch da die Geologie der Theologie, wie wir sagen können, zu studieren suchen, so finden wir selten die Dokumente, deren wir thatsächlich bedürfen, Dokumente, die das wirkliche Wachstum, und nicht nur das schließliche Resultat religiösen Denkens uns vor Augen führen.

Religion in Ägypten.

In Ägypten zum Beispiel haben wir eine Fülle religiöser Litteratur und eine Fülle lokaler Verschiedenheiten, aber jeder Zweig der Mythologie und Religion, sei es in Ober- oder

Unterägypten, sei es unter den frühsten oder den spätesten Dynastien, erscheint schon fertig, systematisiert und abgeschlossen.

Brugsch über ägyptische Religion.

Ich kann die Worte eines der besten Ägyptologen, die von Professor Brugsch, citieren, der in der Einleitung zu seinem letzten Werk »*Religion und Mythologie der alten Ägypter*« (1888) schreibt:

»Die jüngst ziemlich unverblümt ausgesprochene Meinung, als ob die Ägypter eine Art von Bauernreligion besessen hätten, die in den verschiedenen Teilen des Landes andere Formen und Gestaltungen angenommen haben könnte und durch klügelnde Afterweisheit der Priester zuletzt über einen gemeinsamen Leisten geschlagen worden wäre, wird gerade durch die Pyramidentexte widerlegt, in welchen sich ebensowohl die Einheit einer allgemeinen Grundanschauung als das nur im Besonderen Unterscheidende der Lokalkulte ausspricht. Niemand wird ableugnen wollen, dass die ägyptische Mythologie, ebenso wie die griechische und römische oder die Götterlehre anderer Kulturvölker des Altertums, aus einfachen Vorstellungen hervorgegangen sei, welche zunächst mit dem Himmel und der Natur des Landes selbst in Verbindung gestanden haben, aber soweit die Denkmäler mythologischen Inhaltes im Nilthale zurückreichen, nirgends offenbaren sich auch nur die leisesten Spuren dieser ersten Anfänge, und am allerwenigsten in den später entstandenen Göttersagen und Göttergeschichten, sondern ein wohlbegründetes System tritt in den Vordergrund und die Lokalformen erscheinen wie bilderreiche Gleichnisse für eine und dieselbe Grundvorstellung innerhalb des Systemes«.

Keine Religion ist uns in so verschiedenen Formen vorgeführt worden wie die ägyptische. Seit den Tagen des Herodot und Manetho bis auf unsere Zeit ist jede mögliche Theorie betreffs des Ursprungs, der Natur und des Zieles derselben vorgeschlagen worden. Diejenigen, die am wenigsten

von der Sprache und Litteratur dieses geheimnisvollen Landes wissen, haben immer im überzeugungsvollsten Tone ihre Meinungen über die ägyptische Religion vorgetragen. Man hat uns mit gleicher Zuversicht gesagt, dass die Götter der Ägypter vergöttlichte Menschen oder vergöttlichte Tiere wären, dass ihre Religion Fetischismus und Totemismus wäre, und dass man nirgends den Opferdienst so augenfällig auf einen ursprünglichen Ahnendienst zurückführen könne, wie in der eigentlichen Heimat der Mumien und Pyramiden. Dass sich Elemente aller dieser Kultformen in Ägypten entdecken lassen, braucht uns nicht zu überraschen, wenn wir erwägen, dass sie sich in fast allen Religionen finden, selbst in denen, die sich nicht über ein so weites Gebiet ausgedehnt und sich nicht durch so viele Zeitalter erhalten haben wie die ägyptische.

Aber die wissenschaftliche Forschung hat sicherlich ihren Wert, und so sehr wir auch die Leistungen des abstrakten Denkens hochschätzen mögen. so haben doch Männer, die ihr Leben dem Studium der ägyptischen Philologie gewidmet haben und denen hieroglyphische, hieratische und demotische Texte ebenso vertraut sind wie Griechisch und Lateinisch, das Recht, gehört zu werden, besonders, wenn sie absolut nicht für irgend ein bestimmtes philosophisches System eingenommen sind.

Le Page Renouf über die ägyptischen Götter.

Ich habe die Ansicht von Professor Brugsch betreffs des wahren Wesens der altägyptischen Religion angeführt. Ich kann der Versuchung nicht widerstehen, ebenso die Meinung von Mr. Le Page Renouf, einem hervorragenden Hieroglyphenkenner, zu citieren, der sich an kein philosophisches System bindet und nicht im Verdacht irgend einer einseitigen religiösen Tendenz steht. Und ich thue das um so lieber, weil ich fürchte, dass seine Worte in der Einleitung zu dem *Book of the Dead, Facsimile of the Papyrus of Ani*, 1890, außer zu den Hieroglyphenforschern nur zu Wenigen gedrungen sind.

»Die Anfänge der ägyptischen Religion«, schreibt er (p. 7),

»sind, wahrscheinlich um viele Jahrhunderte, älter als die ältesten Urkunden, und wir können über sie mit Sicherheit nur von einer Zeit an sprechen, wo das Volk schon eine sehr hohe Stufe der Civilisation erreicht hatte. Eine Periode, wo die Religion auf den Fetischismus oder den Ahnenkult beschränkt gewesen wäre, ist historisch unbekannt. Obwohl viele unter den Göttern für uns bloße Namen sind, so besitzen wir doch von allen wichtigen eine sehr genaue Kenntnis, und diejenigen, welche noch nicht verstanden sind, sind sicher von demselben Wesen.

»Kein kompetenter Gelehrter hegt den geringsten Zweifel, dass Erde und Himmel, Sonne, Mond und Sterne (und gewisse Konstellationen im Besonderen), Licht und Finsternis, und selbst die Stunden des Tages und der Nacht als Götter angesehen wurden, und dass die am häufigsten erwähnten Götter, Seb, Nu, Nut, Râ, Tmu, Horus, Personifikationen von Naturerscheinungen sind. Und größere Namen als diese lassen sich nicht ausfindig machen«.

Und dann wieder: »Die ägyptische Mythologie hatte ihren Anfang genau ebenso wie die Mythologien anderer uns bekannter Völker. Alle Eigennamen waren ursprünglich Appelativa, und jeder Name ist nur von *einem* der Attribute oder Charakteristika eines Gegenstandes abgeleitet. Und wie jeder Gegenstand verschiedene Attribute hat und von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet werden kann, so kann er auch verschiedene Namen erhalten. Hiervon kommen in manchen Sprachen die vielen (oft poetischen oder metaphorischen) Synonyma für solche Dinge wie Insel, Fluss, Pferd, Schlange, Kamel, Schwert, Gold. Es springt in die Augen, dass in Ländern, wo die Naturkräfte die Objekte der Verehrung bilden, dieselbe Kraft mit sehr verschiedenen Namen benannt werden kann. Das wird mit Wahrscheinlichkeit dann der Fall sein, wenn die Bevölkerung über ein weit ausgedehntes Land verteilt ist, mit Lokalkulten unter der Aufsicht von Priesterschaften, die von einander unabhängig sind. Die Mythen, die entweder aus dem Namen des Gottes oder aus den Natur-

erscheinungen, die er personifizierte, sich ergeben, mussten mit Notwendigkeit nach der verschiedenen Lokalität von einander abweichen. Und diese Verschiedenheit pflanzte sich sogar noch fort, als in einer späteren Zeit, wo ein Verkehr zwischen den verschiedenen Teilen des Landes stattfand, viele von den lokalen Kulten und Mythenkreisen allgemeine Anerkennung gefunden hatten. Da wurde kein Versuch gemacht, Widersprüche auszugleichen, und alle Versuche, die in neuerer Zeit gemacht worden sind, ein zusammenhängendes System, sei es der griechischen, indischen oder ägyptischen Mythologie, zu entwerfen, sind durch eine gründliche Verkennung des Wesens des Mythus bedingt. Wenn wir wissen, *wer* die Götter in Wahrheit sind, so sind die Mythen über sie vollkommen verständlich«.

Wenn diese Sätze, die von wirklichen Gelehrten ausgehen, nicht als irrig erwiesen werden können, so haben wir offenbar ein Recht zu sagen, dass in Ägypten ebenso wie in Indien der Begriff von etwas Göttlichem zuerst aus einer Betrachtung der wunderbaren Thätigkeiten der Natur hervorging, und dass, wenn andere Dinge vergöttlicht wurden, dieses bedeutete, dass sie, mehr oder weniger bewusst, in die Sphäre desselben Begriffs gerückt wurden[1]. Wenn die Ägypter nicht Mumien einbalsamieren konnten, ohne ihr *mum* oder irgend eine andere ähnliche Substanz, die dem gleichen Zweck entsprach, zu haben, so konnten sie auch nicht vergöttlichen, ohne vorher im Besitz eines *deus* oder von etwas Göttlichem zu sein.

Religion in Babylon und Assyrien.

Wir hätten die wertvollste Aufklärung über den Ursprung und die Entwicklung der religiösen Begriffe von Babylon und Nineve erwarten sollen. Trotz der wunderbaren Entdeckungen aber, die in den neuerdings ausgegrabenen Ruinen von Palästen

1) *Hibbert Lectures*, p. 265 (in der deutschen Übersetzung S. 304).

mit ihren Archiven, und von Tempeln mit ihren Bibliotheken gemacht worden sind, ist doch für den Augenblick alles noch chaotisch und schwankend. Gerade die besten Gelehrten gestehen nicht sagen zu können, was in der religiösen Phraseologie der Inschriften accadisch oder sumerisch und was babylonisch oder assyrisch ist, während selbst die Namen und das Geschlecht der Götter von Jahr zu Jahr wechseln. Zweifellos wird mit der Zeit durch die unermüdlichen Entdecker und Entzifferer der mesopotamischen Altertümer Vieles an's Licht gebracht werden; aber der Religionsforscher, der versuchen würde, seine Theorien mit Fakten, die keilinschriftlichen Quellen entlehnt sind, zu stützen, würde finden, dass diese Stützen von Jahr zu Jahr erneuert oder gewechselt werden müssen [1]). Ich sage das auf Grund persönlicher Erfahrung und ohne irgend welche Geringschätzung; — im Gegenteil, ich denke, wir müssen darin den besten Beweis für den rapiden Fortschritt der Keilschrift-Forschung erblicken.

Wo studiert man die historische Entwicklung religiöser Ideen?

Es würde leicht sein, aus ägyptischen und babylonischen Quellen einige schlagende Parallelen für die Entwicklung des Agni beizubringen, die wir im Veda verfolgt haben, aber wir müssen das für eine spätere Vorlesung aufsparen. Auch bei

1) Ein sehr vorzügliches *Résumé* dessen, was im Jahre 1887 von der altbabylonischen Religion bekannt war, findet man in Prof. Sayce's *Hibbert Lectures*. Diese Vorlesungen sind besonders nützlich, weil sie den gegenwärtigen Stand der Kenntnis mit seinen unvermeidlichen Ungewissheiten ehrlich anerkennen. Auf p. 6 lesen wir: »Unglücklicherweise ist es bei dem augenblicklichen Stand unserer Kenntnis zuweilen unmöglich zu sagen, zu welcher dieser beiden Klassen von Texten ein Denkmal gehört, und doch dürfte von der richtigen Beantwortung der Frage auch die richtige Bestimmung der Entwicklung der babylonischen Religion abhängen.« Auf p. 105 erfahren wir, dass es zweifelhaft ist, ob die Hauptgottheit von Babylon, Bel Merodach, accadisch oder semitisch, ob Marudak (Merodach) ein accadischer oder semitischer Name war (p. 106).

uncivilisierten Völkern kann der Feuerdienst in seinen verschiedenen Entwicklungsformen, von der niedrigsten bis zur höchsten, studiert werden und ist von einigen unserer besten Anthropologen studiert worden. Aber hier fehlt, noch mehr als in Ägypten und Babylon und anderen Ländern, die litterarische Urkunden aus verschiedenen Zeiten besitzen, vollständig die Möglichkeit das Problem zu studieren, das uns augenblicklich beschäftigt. Wir finden auch da Nichts als fertige Resultate. Wir sehen die letzte Oberflächenschicht des religiösen Glaubens, aber wir haben kein Mittel, einen Zoll weit unter diese Oberfläche zu dringen. Ausgerüstet mit unserer Erfahrung, die wir hauptsächlich am Veda gewonnen haben, können wir die Antecedenzien des gegenwärtigen Glaubens uncivilisierter Stämme vermuten. Wir können den allgemeinen Grundsatz anwenden »Gleiche Ergebnisse, gleiche Ursachen«. Aber wir werden dieses mit der größten Vorsicht zu thun haben, denn der menschliche Geist, der doch nun einmal der einzige Boden für religiöse Ideen ist, ist am wenigsten über einen Leisten zu schlagen, und in der Entwicklung der Religion ist, obwohl der bestimmende Einfluss der Massen nicht vergessen werden darf, die Macht des Individuums unermesslich und entzieht sich oftmals aller Berechnung.

Das Alte Testament.

Wir hätten natürlicher Weise die am meisten fördernde Aufklärung über die natürliche Entwicklung des Begriffes der Gottheit in den verschiedenen Büchern des Alten Testaments erwarten sollen. Sie wollen uns einen Bericht von dem frühesten Verkehr zwischen Mensch und Gott geben, seit den Tagen, wo, wie wir erfahren, Adam und Eva die Stimme Gottes des Herrn hörten, der im Garten ging, da der Tag kühl geworden war (Gen. III, 8), zu der Zeit, wo Moses erfuhr, dass Niemand Gott sehen könne ohne zu sterben (Ex. XXXIII, 20).

Aber Sie wissen, wie schwierig, ja, wie unmöglich es

bei dem gegenwärtigen Stande der biblischen Kritik ist, die einzelnen Bücher des Alten Testaments zu historischen Zwecken zu benutzen. Ich brauche Sie schwerlich daran zu erinnern, dass von den Vertretern der Religionswissenschaft das Alte Testament nur als rein historisches Buch neben anderen historischen Büchern behandelt werden kann. Es kann vor dem Richterstuhl der Geschichte keine Sonderstellung beanspruchen, ja, wenn man solch eine Sonderstellung dafür beanspruchen wollte, so würde man gerade dadurch demselben die hohe Stellung rauben, die es mit Recht unter den wertvollsten Denkmälern der fernen Vergangenheit einnimmt. Aber gegenwärtig bildet die Autorschaft der einzelnen Bücher, die das Alte Testament ausmachen, und bilden besonders die Daten ihrer schriftlichen Fixierung den Gegenstand hitzigen Streites, nicht unter religionsfeindlichen Kritikern, jüdischen oder christlichen, sondern unter Theologen, die diese Fragen im unabhängigsten, zugleich aber auch im ehrlichsten und richterlichsten Geiste behandeln. Durch diese Behandlung sind viele Schwierigkeiten, die früher die Geister denkender Theologen beunruhigten, beseitigt worden, und das Alte Testament hat seinen ihm zukommenden Platz unter den wertvollsten Denkmälern des Altertums wieder erhalten. Es wird jetzt oftmals angerufen, um die Zuverlässigkeit von Keil- und Hieroglyphen-Inschriften zu bestätigen, anstatt dass es das Zeugnis dieser Inschriften zu seiner eigenen Stütze anzurufen hätte. Aber alles das war nur unter einer Bedingung möglich, dass nämlich das Alte Testament einfach wie ein historisches Buch behandelt würde, bereit sich allen Prüfungen historischer Kritik zu unterwerfen, denen sich auch andere historische Bücher unterworfen haben.

Wonach aber der Forscher der Geschichte, d. h. der beständigen Entwicklung der Religion, in den Büchern des Alten Testaments vergeblich sucht, das sind die auf einander folgenden Stufen in der Entwicklung der religiösen Begriffe. Er weiß nicht, welche Bücher er als älter oder jünger als andere Bücher betrachten darf. Er fragt vergeblich, wie viele

von den religiösen Ideen, die in gewissen unter diesen Büchern reflektiert werden, der alten Tradition zuzuschreiben sein mögen und wie viele dem Geiste des spätesten Schreibers. Im dritten Kapitel des Exodus offenbart sich Gott dem Moses auf dem Berge Horeb, nicht nur als der höchste, sondern als der einzige Gott. Aber wir haben jetzt von kompetenten Gelehrten erfahren, dass der Exodus wahrscheinlich erst tausend Jahre nach Moses niedergeschrieben worden sein kann. Wie können wir uns also darauf als auf eine genaue Darstellung der Gedanken des Moses und seiner Zeitgenossen verlassen? Es ist sehr richtig gesagt worden[1], dass »es fast unmöglich ist, zu glauben, dass ein Volk, welches sich zur Zeit des Exodus, etwa 1491, von der Abgötterei frei gemacht und wieder und wieder die bösen Folgen des Götzendienstes erfahren hatte und zur Reue getrieben und die ganze Zeit über belehrt worden war, Gott als den alleinigen Allgeist aufzufassen, der nur in Wahrheit und Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit und Erbarmen lebt, zur Zeit des Jesaias, im Jahre 621, fast neunhundert Jahre später, jederlei Götzendienst sich hingab und bei sich die Verübung aller der Verbrechen erlaubte, die sonst nur den falschen und barbarischen Formen der Gottesverehrung zugeschrieben werden.« Und doch, wenn die Schriften des Alten Testaments als gleichzeitig mit den Ereignissen betrachtet würden, die sie berichten, so würde notwendig diese rückschreitende Bewegung in der jüdischen Religion anzunehmen sein.

Die meisten dieser Schwierigkeiten werden indessen beseitigt oder auf alle Fälle sehr vermindert, wenn wir die Ergebnisse der modernen hebräischen Forschung annehmen und uns erinnern, dass, obwohl das Alte Testament sehr alte Überlieferungen enthalten mag, diese doch wahrscheinlich erst in der Mitte des fünften Jahrhunderts v. Chr. niedergeschrieben wurden und durch Ideen modifiziert und mit ihnen vermischt worden sein mögen, die der Zeit des Ezra angehörten.

1) A. O. Butler, *What Moses saw and heard*, p. 83.

Es ist hier nicht der Ort, Fragen der hebräischen Sprachforschung zu diskutieren, und doch ist es für uns von der äussersten Wichtigkeit, zu wissen, ob wir die Bücher des Alten Testaments in Betracht ziehen dürfen, oder ob wir es in Wirklichkeit müssen, wenn wir die Entwicklung der religiösen Ideen studieren. Was würde der Religionsforscher darum geben, wenn er sich wirklich sicher fühlen könnte, dass er in den Büchern Mosis die Gedanken der Menschheit von 1500 v. Chr. läse. Alle unsere Begriffe von der historischen Entwicklung religiöser Ideen, wenigstens bei semitischen Völkern, würden zu ändern sein, während gegenwärtig, wenn wir nicht das Datum jedes einzelnen Buches des Alten Testaments festsetzen können, der einzig sichere Weg für uns der ist, dass wir diese wichtigste Sammlung heiliger Urkunden, gerade die Sammlung bei Seite lassen, auf Grund deren früher alle unsere Begriffe von der alten Geschichte der Religion gebildet zu werden pflegten.

Es geschieht aber manchmal, dass Untersuchungen, die für ganz verschiedene Zwecke geführt werden, plötzlich den Pfad anderer Forschungen kreuzen und dazu beitragen, Fragen zu lösen, mit denen sie ursprünglich in keiner Verbindung standen. Das ist auch hier der Fall.

Die Erfindung der Buchstabenschrift.

Dank dem Genius von De Rougé und den sich anschließenden Arbeiten von Lenormant und Brugsch kann kein Zweifel obwalten — wenigstens kann ich nicht absehen, wie solcher vorhanden sein könnte — dass die von uns sogenannten phönizischen Buchstaben, die auch die Griechen sehr ehrlich die phönizischen Buchstaben nannten, aus hieratischen Hieroglyphen abgeleitet wurden. Ich kann augenblicklich nicht den ganzen Prozess darlegen, durch den aus einer großen Zahl hieroglyphischer oder richtiger hieratischer Zeichen etwa zweiundzwanzig ausgewählt wurden, um als alphabetische Buchstaben, als Konsonanten und Vokale zu dienen. Es ist auch

nicht möglich gewesen, die genaue Zeit festzustellen, wo dieser Prozess vor sich ging, obwohl Beweisgründe von der Art, wie sie nun einmal bloß vorhanden sind, nach De Rougé auf etwa 1900 v. Chr. deuten. Aber es ist eine geschichtliche Thatsache, dass wir für die Existenz der Buchstabenschrift auch nur für inschriftliche Zwecke — viel weniger für den Zweck der Abfassung von Büchern — bis um die Zeit des Königs Mesha, dessen berühmte Inschrift aus dem neunten Jahrhundert v. Chr. datiert, keinen Beleg haben [1]).

Zwischen dem Schriftgebrauch für monumentale oder selbst für Handelszwecke und Zwecke des Briefverkehres, und dem Gebrauch der Schrift für litterarische Zwecke liegt indessen überall ein Zeitraum von Jahrhunderten. In der That dürfen wir, soweit unsere Kenntnis gegenwärtig reicht, sagen, dass es keine historische Bestätigung dafür giebt, dass irgend ein wirkliches Buch in Buchstabenschrift vor dem siebenten Jahrhundert v. Chr. existierte.

Wollte man also annehmen, dass Moses ein Buch in Hebräisch und mit einem semitischen Alphabet *geschrieben* hätte, so würde man das Schreiben von Büchern um fast tausend Jahre zu früh datieren und die Anwendung alphabetischer Schrift im Allgemeinen um mehr als 500 Jahre.

Wenn Moses überhaupt schrieb, wenn er wirklich ein Buch in der Hand hatte und es in der Versammlungshalle des Volks vorlas (Exod. XXIV, 7), so konnte er, gelehrt in aller Weisheit der Ägypter wie er war, es nur in Hieroglyphen geschrieben haben, aber sicherlich nicht im phönizischen

1) Ich ziehe hier die alten Inschriften nicht in Betracht, die von Euting, Glaser und Andern in Arabien entdeckt sind. Die Daten derselben sind bisher viel zu sehr Gegenstand der Kontroverse. Dr. Glaser setzt das Minaeische Alphabet auf etwa 2000 bis 3000 v. Chr. Professor D. H. Müller setzt es in die Zeit von 600 v. Chr. bis 600 n. Chr. Auf der anderen Seite betrachtet Dr. Müller das Lihyân-Alphabet für ursprünglicher als das Sabaeo-Minaeische, während Dr. Glaser es nachchristlich macht, 150—475 n. Chr. Unter diesen Umständen ist es sicherlich weise abzuwarten. S. *Allgemeine Zeitung*, No. 36, 37. 1890.

Alphabet. Auch die Gesetzestafeln konnten nur mit hieroglyphischen oder hieratischen Buchstaben beschrieben sein, aus dem einfachen Grunde, weil unser phönizisches Alphabet, soweit wir jetzt wissen, vor 1000 v. Chr. nirgends im Gebrauch erscheint. Natürlich mögen die Beweisgründe, die als Stütze für diesen Schluss verwandt werden, angefochten werden. Eine einzige Inschrift in phönizischen oder semitischen Buchstaben, die sich in Ägypten oder Arabien fände, könnte durch ihr Datum unsere Schlüsse über die Zeit der Erfindung der Buchstabenschrift über den Haufen werfen. Was aber schwerlich jemals umgestürzt werden wird, das ist unsere Überzeugung, dass Bücher mit alphabetischen Buchstaben eine bei weitem jüngere Erfindung waren und nirgends vor dem siebenten Jahrhundert v. Chr. existierten.

Das sechste Jahrhundert v. Chr.

Es ist mit Recht gesagt worden, dass sich eine interessantere Weltgeschichte schreiben ließe, wenn sie, anstatt der Einteilung nach der Regierung besonderer Dynastien oder der Oberherrschaft besonderer Stämme, in Abteilungen geteilt würde je nach dem Einfluss besonderer Entdeckungen auf die Geschicke des Menschengeschlechts [1]). Man würde in der Neuzeit die Epochen haben, die gekennzeichnet sind durch die Erfindung des Schießpulvers, der Druckerpresse, der Dampfmaschine und der Elektricität, und in der Vorzeit die Epochen, die gekennzeichnet sind durch die Entdeckung des Feuers, der Bronze, des Eisens und die Erfindung der alphabetischen Schrift für litterarische Zwecke.

Wenn aber die Einführung geschriebener Bücher eine Epoche in der Geschichte der Civilisation bezeichnet, so müssten wir imstande sein, deutliche Spuren davon in den wichtigsten Ländern der Erde zu entdecken. Nun wissen

1) S. die Rede von Lord Salisbury, in *Times*, 4. Nov. 1889.

	Altägyptische Schrift		Phönizisches Alphabet	Griechisches Alphabet		Latein. Alphabet
	Hieroglyphisch	Hieratisch 1000 v. Chr.		Alt	Neu	
1				A	A	A
2					B	B
3					Γ	C
4				Δ	Δ	D
5					E	E
6					F	F
7				I, Z	I	Z
8				⊟	H	H
9				⊗	⊙	
10					I	I
11					K	K
12					Λ	L
13					M	M
14					N	N
15				⊞	Ξ	
16				O	O	O
17					Π	P
18						
19					ϙ	Q
20					P	R
21					Σ	S
22				T	T	T

Nach Brugsch.

Sie von dem wunderbaren geistigen Schaffen des sechsten Jahrhunderts v. Chr. in jedem Teile der civilisierten Welt. Zwischen 600 und 500 v. Chr. haben wir in Asien die Gründung des persischen Reiches, mit Cyrus und Darius Hystaspis, dem Wiederhersteller des Zoroastrischen Glaubens. Wir haben in Kleinasien die Erhebung der ionischen Republiken und das plötzliche Aufblühen griechischer Philosophie, griechischer Dichtkunst, ja selbst griechischer Geschichte. Nicht nur Thales (Sonnenfinsternis 585), Anaximander (612—546) und Anaximenes, sondern auch Pythagoras († 510), Xenophanes, Herakleitos und Parmenides gehörten alle jenem großen Jahrhundert an. Die griechische Lyrik blühte auf in den Gesängen des Theognis, Simonides und Anakreon; alte Gesetze fing man an zu sammeln, so Solon und Andere, und gegen das Ende des Jahrhunderts hören wir von Pisistratus († 528), dass er Manuskripte der homerischen Gesänge, wie sie an den großen Panathenäen vorgetragen worden waren, sammelte. Die Logographen jener Zeit waren thatsächlich Chronik-*Schreiber* und die unmittelbaren Vorgänger echter Historiker, wie Herodot.

Obgleich es bloße Vermutung ist, so scheint es mir doch äußerst wahrscheinlich, dass diese litterarische Entwicklung des sechsten Jahrhunderts v. Chr. in Wirklichkeit auf der Einführung der Buchstabenschrift für litterarische Zwecke aus Ägypten und Phönizien nach Kleinasien und Europa beruhte. Ich zweifle, ob wir die Niederschrift irgend eines von den heiligen Büchern des Ostens auf einen früheren Zeitpunkt als dieses Jahrhundert zurückverfolgen können, wenn sie auch, in mündlicher Überlieferung, zweifellos Jahrhunderte vor jenem Zeitpunkt existierten.

Die Zoroastrischen Texte mögen zur Zeit des Darius gesammelt worden sein. Der Veda wurde wahrscheinlich erst viel später schriftlich aufgezeichnet, und dasselbe gilt vom buddhistischen Kanon. In China mag die Schrift, wie man das von den Chinesen erwartet, lange zuvor bekannt gewesen sein, aber die Sammlung der kanonischen Bücher des Confucius

und Laotze gehört auch hier wieder erst dem sechsten Jahrhundert an.

Das Alte Testament als historisches Buch.

Wenn wir uns nunmehr zu den Büchern des Alten Testamentes wenden, so finden wir, dass sie schließlich gesammelt wurden von Ezra, 458 v. Chr., der etwa fünfundsiebzig Jahre nach Darius, dem Sammler des Zoroastrischen Gesetzbuches, lebte. Wir müssen uns erinnern, dass Ezra in Babylon aufgewachsen war unter der Regierung des Artaxerxes. Es würde aller Geschichte zuwider laufen, wenn man annehmen wollte, dass Teile des Alten Testaments in der Form von Büchern zur Zeit des Moses existierten. Wir müssen uns vor Augen halten, dass die Juden weit davon entfernt waren, ein litterarischeres Volk zu sein, als ihre Nachbarn, und anzunehmen, dass sie allein eine Buchlitteratur besessen hätten, zu einer Zeit, wo alle ihre Nachbarn sich mit mündlicher Überlieferung oder mit Hieroglypheninschriften, hieratischen Papyri und Keilschrift-Cylindern begnügen mussten, würde über das hinausgehen, was heutzutage irgend ein Geschichtsforscher zugeben kann[1]).

Obgleich wir aber bei Benutzung der Bücher des Alten Testaments immer auf der Hut sein müssen gegen Anachronismen des Denkens, die durch die unvermeidliche Färbung bedingt sind, welche der Geist des Sammlers und schließlichen Redaktors auf den Charakter eines Buches übertragen haben mag, so verstatten uns doch die Überlieferungen, wie sie abschließend durch Ezra und vor ihm durch den Hohenpriester Hilkiah gesammelt worden waren, kaum einen Zweifel daran, dass ein Glaube an einen höchsten Gott, selbst wenn es zuerst nur ein henotheistischer und noch kein monotheistischer Glaube war, sich der leitenden Geister des jü-

1) Siehe Anhang XIII.

dischen Volkes schon sehr früh bemächtigte. Die ganze Überlieferung schreibt diesen Glauben an einen Gott, den Höchsten, dem Abraham zu. Nach dem Alten Testament betrachtete Abraham, obgleich er die Existenz der von den Nachbarstämmen verehrten Götter nicht leugnete, dieselben doch als verschieden von seinem eigenen Gott und als diesem entschieden nachstehend. Sein Monotheismus hatte ja zweifellos einen engen Horizont. Sein Gott war der Freund des Abraham, wie Abraham der Freund Gottes war. Doch war der von Abraham geschaffene Gottesbegriff ein Begriff, der wachsen konnte und wuchs. Weder Moses, noch die Propheten, noch Christus selbst, noch auch Mohamed brauchten einen neuen Gott einzuführen. Ihr Gott hieß immer der Gott Abrahams, selbst da noch, als er von alledem entkleidet worden war, was der Glaube dieses Patriarchen noch Lokales, Beschränktes und Abergläubisches an sich hatte.

Der monotheistische Instinkt der semitischen Rasse.

Es ist wohlbekannt, dass einige hervorragende semitische Forscher, besonders Renan, die Erklärung für diesen frühen monotheistischen Glauben an einen Vater der Gläubigen in dem sogenannten monotheistischen Instinkt der ganzen semitischen Rasse finden. Diese Theorie indessen wird, selbst angenommen, dass sie etwas erklärte, durch alle Thatsachen klar widerlegt, die aus der frühen Geschichte der semitischen Völker ans Licht gekommen sind. Wenn dieselben irgend einen religiösen Instinkt besaßen, so war das ein polytheistischer Instinkt, wie wir an den Denkmalen von Babylon und Nineve, an den arabischen Überlieferungen und selbst an den beständigen Rückfällen der Juden erkennen können.

Abraham.

Vor vielen Jahren, in einer meiner frühesten Abhandlungen über den semitischen Monotheismus (1860), suchte ich

im Gegensatz zu Renan's Ansicht zu zeigen, dass der jüdische Glaube an Einen Höchsten Gott gleich allen großen Ideen auf *eine* Persönlichkeit, nämlich auf Abraham, zurückgeführt werden müsste und dass bei ihm dieser Glaube nicht einem nationalen Instinkt zugeschrieben werden könnte, der ihn vielmehr gerade in umgekehrter Richtung geleitet haben würde, sondern im Gegenteil seiner persönlichen Opposition gegen den nationalen Instinkt oder, wie ich im wahrsten Wortsinne zu sagen wagte, einer speciellen Offenbarung. Für diesen Ausdruck bin ich während der letzten dreißig Jahre wieder und immer wieder zur Rede gestellt worden, obwohl ich es in allen meinen Schriften ganz klar gemacht zu haben glaubte, was ich mit specieller Offenbarung meinte, nicht eine Theophanie, sondern »eine tiefe Einsicht, ein inspiriertes Schauen der Wahrheit, so tief und so lebendig, dass es dieselbe als etwas Reales erscheinen lässt, ebenso real wie die äußere Welt[1]«, ja realer als die äußere Welt. Solch eine Offenbarung kann schon wegen ihres bloßen Wesens nur *einem* Menschen zu teil werden, kann nur von *einem* Menschen verkündet werden, mit dem vollen Glauben an die Wirklichkeit derselben, und dieser Mann war, soweit es sich um die Religion der Juden, Christen und Mohamedaner handelt, Abraham.

Obgleich aber Abraham in sehr früher Zeit zu seiner hohen Auffassung von dem Einen Gott, dem Höchsten Gott, der frei war von den den Göttern anderer Nationen anhaftenden rein physischen Merkmalen, gelangt sein mag, so können wir doch ganz deutlich erkennen, dass er mit seiner hohen Auffassung fast allein stand und dass die Götter der Juden und der semitischen Völker im Allgemeinen einstmals Naturgötter gewesen waren, ganz ebenso wie die indischen Götter.

Wenn wir den Bericht von dem Erscheinen Jehovahs auf dem Berge Sinai in den heiligen Büchern irgend einer anderen Religion vorfänden, so würden wir wenig Zweifel

1) Dies sind die Worte, mit denen meine Verteidigung geführt wurde von J. F. Clarke in seinen *Ten Great Religions*, p. 403

hegen, dass der dort so beschriebene Gott ursprünglich ein Feuer- und Donnergott sei. »Am Morgen«, lesen wir, »erhob sich ein Donnern und Blitzen und eine dicke Wolke auf dem Berge. Der ganze Berg Sinai aber rauchte, darum, dass der Herr herab auf den Berg fuhr im Feuer; und sein Rauch ging auf wie ein Rauch vom Ofen, dass der ganze Berg sehr bebte«.

Elias.

Was von Elias und seiner Vision auf dem Berge Horeb erzählt wird, klingt wie eine kurze Darstellung aus der ganzen Entwicklungsgeschichte der jüdischen Religion im Allgemeinen. Wir lesen, dass »der Herr vorüberging und ein großer starker Wind die Berge zerriss und die Felsen zerbrach, vor dem Herrn her; der Herr aber war nicht im Winde.

»Nach dem Winde aber kam ein Erdbeben; aber der Herr war nicht im Erdbeben.

»Und nach dem Erdbeben kam ein Feuer, aber der Herr war nicht im Feuer.

»Und nach dem Feuer kam eine stille sanfte Stimme.«

Was wir in einem anderen heiligen Buche am Ende dieser Beschreibung eines Sturmes erwartet haben würden, das wäre die laute, starke Stimme des Donners gewesen, die auf den Sturm und das Erdbeben und das Feuer des Blitzes folgt. Aber die stille, sanfte Stimme beweist, dass Elias mehr als die bloß natürlichen Züge des Sturmes sah und dass mit der Stimme, die er hörte, eine höhere Stimme gemeint war, die nicht nur im Sturm, im Erdbeben und im Feuer redet, sondern im Herzen des Menschen.

Der Gott des Feuers im Alten Testament.

Die höchsten Autoritäten für das Studium der religiösen Altertümer der semitischen Völker und des jüdischen Volkes im Besonderen haben die Überzeugung ausgesprochen, dass

die physischen Attribute des Hauptgottes derselben auf einen ursprünglichen Feuergott hinweisen, wobei Feuer in demselben weiten Sinne zu nehmen ist, in dem es in Indien genommen wurde, nicht nur als das Feuer auf der Erde, sondern auch als das Feuer des Himmels, das Feuer, das in Sturm und Blitz erscheint, ja das Feuer als das Leben der Natur und des Menschen. Auf diese Weise nur, meinen sie, können wir die poetische Sprechweise erklären, die sich noch an vielen Stellen des Alten Testamentes findet. Zum Beispiel Psalm XVIII, 8:

> »Dampf ging auf von seiner Nase,
> Und verzehrend Feuer von seinem Munde;
> Kohlen wurden dadurch in Brand gesteckt.
> Er neigte den Himmel und fuhr herab,
> Und Dunkel war unter seinen Füßen.«

Oder wiederum Psalm XXIX, 3:

> »Die Stimme des Herrn gehet auf den Wassern,
> Die Ehre Gottes donnert,
> Ja der Herr, auf großen Wassern.«

Obwohl wir aber an diesen und ähnlichen Stellen deutlich erkennen können, dass physische Ingredienzien sich im Charakter des höchsten Gottes der Juden vorfanden, so können wir doch nirgends sonst als in den Veda-Hymnen die allmähliche Ausscheidung dieser physischen Ingredienzien und die historische Entfaltung des wahren Gottesbegriffes aus diesen primitiven Keimen beobachten. Ich weiß sehr wohl, dass Einigen jeder Versuch, den Namen und Begriff Jehovahs auf dieselben verborgenen Quellen zurückzuführen, aus denen andere Völker ihre erste Bekanntschaft mit der Gottheit herleiteten, fast leichtsinnig erscheinen mag. Sie vergessen den Unterschied zwischen dem menschlichen Begriff von der Gottheit und der Gottheit selbst, die über alle menschlichen Begriffe erhaben ist. Der Historiker aber empfängt tiefere Lehren bei der Betrachtung der Entwicklung dieser menschlichen Begriffe, wie sie überall in den Geistern der Menschen entstehen, die nach der Wahrheit gesucht haben — den Herrn suchend, ob sie wohl ihn fühlen und finden möchten; — und wenn er

das langsame aber gesunde Hervorwachsen der edelsten und erhebendsten Gedanken aus kleinen und scheinbar unbedeutenden Anfängen nachweisen kann, dann freut er sich, wie sich der Landmann über seine goldene Ernte freut; ja, er fragt sich oft verwundert, was mit größerem Recht für wunderbar gilt, der Schmetterling, der sich auf seinen schimmernden Schwingen zum Himmel erhebt, oder die Raupe, die in der gemeinen Puppe solche wunderbaren Möglichkeiten verbirgt.

Vorlesung X.

Das Feuer in der Auffassung anderer Religionen.

Die weite Verbreitung des Feuerkultes.

Obgleich wir nicht hoffen dürfen, in anderen Religionen Urkunden zu finden, an denen wir wie am Veda die auf einander folgenden Stufen studieren können, welche die Verehrung des Feuers von ihren einfachsten Anfängen, als Herdfeuer, bis zu ihrer höchsten Stufe, als Schöpfer und Lenker der Welt, durchlief, so können wir doch auf alle Fälle versuchen, einige Reste der Feuerverehrung, die in anderen Religionen erhalten sind, zusammenzutragen, mögen diese Religionen mit der vedischen in genealogischem Zusammenhange stehen oder unabhängig entstanden sein.

Nächst der Sonnenverehrung ist wahrscheinlich kein religiöser Kult so weit verbreitet wie der des Feuers. »Seit es Feuer gegeben hat, ist es verehrt worden«, ist ein Ausspruch von Bashshar Ibn Burd, der von Al-Birûnî (Vol. II, p. 131) citiert wird. Aber wir müssen wohl unterscheiden. Das Feuer ist aus sehr verschiedenen Gründen verehrt worden, und schon der Name Verehrung umfasst verschiedene heterogene Arten von Ehrfurcht, Achtung, Dankbarkeit und selbst von klugen Erwägungen, die durch die den verschiedenen Menschenrassen vom Feuer geleisteten Wohlthaten und Dienste hervorgerufen wurden. Nichtsdestoweniger werden wir, glaube ich, in den religiösen, philosophischen und mythologischen Vorstellungen vom Feuer, sei es bei civilisierten oder uncivilisierten, alten

oder modernen Völkern, Nichts, oder nur sehr wenig vorfinden, das nicht in der reichen religiösen, philosophischen und mythologischen indischen Phraseologie einige Entsprechung und zu einem großen Teil auch einige Erklärung fände.

Das Feuer im Avesta.

Die nächsten Verwandten der alten Arier Indiens waren zweifellos die Arier von Medien und Persien, über deren Religion wir einige interessante, wenn auch lückenhafte Kunde aus dem Zendavesta erhalten. Der Glaube, der einst so vorherrschte, dass deren Religion durchgehends im Feuerkult bestände, ist lange von den Forschern aufgegeben worden, obwohl er sich in populären Schriften immer wieder hervorwagt. Gleich bei der ersten Bekanntschaft mit den Originaltexten ihrer heiligen Schriften wurde es klar, dass das Feuer nur eine untergeordnete Stelle in ihrem Religionssystem einnahm.

Wenn wir die Religion des Zoroaster Feuer-Verehrung nennen, dann müssen wir denselben Namen auf die indische Religion anwenden, ja selbst auf die Religion der Juden. Fast jede Religion, die Brandopfer kennt, legt zu gleicher Zeit eine mehr oder weniger hervortretende Ehrfurcht vor dem Opferfeuer selbst an den Tag. Laien speciell und gelegentlichen Beobachtern scheinen die Feuer, die auf den Altären der Tempel oder auf dem Herd eines jeden Hauses brennen, die wichtigste Bethätigung religiösen Kultes und religiösen Glaubens zu sein. So kam es, dass ebenso wie die persische Religion auch die indische oftmals als Feuer-Verehrung dargestellt wurde. Al-Birûnî zum Beispiel (Vol. I, p. 128; Vol. II, p. 139), erklärt, dass der Rigveda von den dem Feuer dargebrachten Opfern handele, als ob er von nichts Anderem handelte. Er trifft indessen das Richtige schon eher, wenn er angiebt (Vol. II, p. 131), »dass die Hindus das Feuer in hohem Grade verehren und demselben Blumen darbringen«, obgleich wir uns erinnern müssen, dass es außer Blumen mancherlei giebt, was im Feuer und dem Feuer geopfert wurde.

Ormazd, nicht Feuer.

Im Zendavesta nimmt Agni als besonderer Feuergott in der That eine viel weniger hervorragende Stelle ein als im Veda. Das wirkliche Objekt der Verehrung bei Zoroaster und seinen Anhängern war Ahura-mazda, den wir Ormazd nennen. Ahura-mazda war eine Gottheit, deren tiefste Wurzeln wir in den Begriffen Himmel, Licht und Wissen entdecken werden. Er war nicht Feuer, obwohl er oft als Vater des Feuers dargestellt wird. Dies beweist seine enge Verwandtschaft mit dem vedischen Dyaus, Himmel, der ebenfalls als Vater des Agni aufgefasst wurde.

Âtar, Feuer.

Der Name des Feuers im Zend ist nicht Agni, sondern Âtar, ein Wort, welches, wie man annimmt, im Sanskrit in dem Namen Athar-van vorliegt: einer der alten Weisen, die das Feuer hegten, der angebliche Ahn der Familie der Atharvans, denen, wie wir sahen, der Atharvaveda zugeschrieben wurde. Manchmal wird er auch als ein Name von Agni selbst gebraucht. Das Wort âtar hat, so viel wir wissen[1], keine Etymologie, weder im Sanskrit noch im Zend.

Es erschien Kennern der Parsi-Religion befremdend, dass Âtar, Feuer, der Sohn des Ahura-mazda und seine Mutter, die Gemahlin des Ahura-mazda, das Wasser ist. Vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft aus aber wird das bei Heranziehung des Rigveda vollkommen verständlich. Das Feuer

1) Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 55, Note. Dass athar in athar-van dasselbe Wort ist wie âtar, kann zugegeben werden. Im Zend hat âtharvan langes, athaurun kurzes a. Auch das vedische atharî und athrayu kann mit athar zusammengebracht werden, und möglicherweise auch griechisch ἀθραγένη, ein Baum, aus dem Brennholz gemacht wurde. Auch ἀθήρ im Sinne von: Spitze einer Waffe, könnte herangezogen werden, aber nicht 'Αθήνη, das aus einer ganz anderen Quelle hergeleitet ist.

ist der Sohn des Himmels, sowohl als Sonne wie als Blitz, und es ist der Sohn der Wasser, sowohl insofern es sich am Morgen aus den Wolken erhebt, wie auch insofern, als es beim Gewitter als Blitz aus den Wolken herniederfährt[1]).

Âtar's Kampf mit Azi Dahâka.

Dieser Âtar oder das Feuer im Avesta repräsentiert in manchen Beziehungen sowohl Agni als Indra, denn der Kampf gegen Azi Dahâka, die feindliche Schlange, wird im Avesta von Âtar allein unternommen, der den Feind von dannen scheucht und das Licht (*hvarenô*) wiedergewinnt. Trita, der im Veda manchmal die Stelle des Besiegers des Feindes einnimmt, heißt Âptya, der Nachkomme der Wasser, was seine enge Verbindung mit Agni darthut, als dem Apâm napât, dem Abkömmling der Wasser oder der Wolken, d. h. dem Blitz. Im Avesta erscheint dieser Trita als Thraêtaona Âthwya, der den Azi Dahâka tötet in dem vierwinkeligen Varena: ursprünglich ein Name für den Himmel, dem griech. οὐρανός und Sanskrit Varuna entsprechend.

Diese Schlacht zwischen Agni oder Trita und Ahi im Veda, zwischen Âtar oder Thraêtaona und Azi Dahâka im Avesta, die ursprünglich eine rein mythologische Darstellung des Kampfes zwischen Licht und Finsternis war, sei es im Gewitter oder im täglichen Ringen zwischen Tag und Nacht, wurde mit der Zeit zu einer bloßen Legende. Und es war eine von Burnouf's glänzendsten Entdeckungen, dass er in dem, was früher als persische Landesgeschichte galt, nämlich in der Überwältigung des Königs Jemshîd durch den Usurpator Zohâk und in der Überwindung des Zohâk durch Ferîdûn, wiederum unsere alten vedischen Freunde, Trita, Ahi und Yama entdeckte, die aus dem Himmel auf

1) Apâm napât wird im Avesta von Âtar unterschieden, wird aber oft in enger Verbindung damit erwähnt; siehe Vispered, VII, 5.

die Erde versetzt und aus göttlichen und mythischen Kräften zu menschlichen und geschichtlichen Charakteren umgestaltet waren[1].

Pluralität des Âtar.

Wenn wir neben dem einen Âtar im Avesta auch viele âtars erwähnt finden (*S. B. E.* XXIII, 8), so brauchen wir uns nur zu erinnern, dass es auch im Veda viele agnis oder Feuer gab, in denen die Gegenwart Agnis entdeckt und anerkannt wurde. Diese Untereinteilung des Feuers wurde im Avesta noch weiter durchgeführt als im Veda. Im Veda können wir drei Feuer unterscheiden, die manchmal bezeichnet werden als Agni nirmathya, Feuer durch Reiben, Agni aushasya, Feuer der Morgenröte, Sonnenfeuer, und Agni vaidyuta, Feuer des Blitzes. Im Avesta (Yasna XVII) finden wir sechs Feuer: 1) das Feuer, das vor Ahura-mazda existierte, 2) das in Thierleibern wohnende Feuer, 3) das Feuer in Bäumen und Pflanzen, 4) das Feuer in den Wolken, 5) das Hausfeuer, 6) das Nairya-sangha-Feuer, auch Behram-Feuer genannt, das in Tempeln brennend zu erhalten ist[2].

Außer den drei Hauptfeuern des Veda, dem durch Reiben erzeugten Feuer, dem Blitzfeuer und dem Sonnenfeuer, werden zwei andere oft erwähnt, das *gâthara*, welches seinen Sitz im Magen hat und die Speise kocht oder verdaut, und ein anderes, das seinen Sitz in den Pflanzen haben soll. Diese Identität des Herdfeuers mit dem Feuer im menschlichen Körper wurde gleichfalls mit großer Bestimmtheit von einem Shawnee-Propheten zum Ausdruck gebracht. »Wisset«, sagte er, »dass das Leben in eurem Körper und das Feuer auf eurem Herde ein und dasselbe sind, und dass beide aus einer Quelle

1) Über den Übergang von Thraêtaona in Ferîdûn, von Yima Khshâeta in Jemshîd und von Azi Dahâka in Zohâk s. *Selected Essays* I, p. 479.

2) *S. B. E.* XXXI, p. 258.

hervorgehen[1]«. Wenn aber Agni angerufen wird als wohnend in allen Dingen und auch als Zeuge, der in unserem eigenen Körper wohnt, so ist damit nicht der *gâth*arâgni gemeint, sondern es involviert eine höhere Auffassung von Agni, als einer allgegenwärtigen Macht. So lesen wir Râm. 101, 30:

Tvam agne sarvabhûtânâm *s*arîrântar ago*k*ara*h*,
Tvam sâkshî nâma dehasthas, trâhi mâm devasattama.

»Du, o Agni, bist unsichtbar innerhalb des Körpers aller Kreaturen, du heißest der Zeuge im Körper, schütze mich, bester der Götter.«

Der Agni, der in den Pflanzen wohnt, mag die Wärme sein, die dieselben zur Reife bringt (Rv. X, 88, 10, sá*h* óshadhî*h* pa*k*ati vi*s*várûpâ*h*); häufiger aber wird er aufgefasst als in Bäumen und Kräutern wohnend deshalb, weil er durch Reibung aus denselben hervorgerufen werden kann. Er heißt VI, 3, 3 vane*g*â*h*, im Holze geboren; II, 1, 14 gárbha*h* vîrúdhâm, das Kind der Pflanzen: und er wird oftmals dargestellt als versteckt in gewissen Bäumen, die zur Feuererzeugung benutzt wurden.

Die drei Opferfeuer sind das Gârhapatya, Dakshi*n*a und Âhavanîya, denen manchmal noch das Âvasathya und das Sabhya hinzugefügt werden, sodass dann fünf herauskommen.

Âtar, Sohn des Ormazd.

Aber Atar hatte auch eine eigene göttliche Persönlichkeit. Sein stehender Name ist Sohn des Ahura-mazda. Er heißt ein Krieger, der auf einem flammenden Wagen fährt (*S. B. E.* XXIII, p. 153), ein Wohlthäter, eine Quelle des Ruhmes und eine Quelle der Heilung (a. a. O. p. 15). Im Âta*s* Nyâgi*s* (a. a. O. p. 359) lesen wir nicht nur von an Âtar gerichteten Opfern und Anrufungen, sondern er selbst heißt

1) *Narrative of John Tanner*, p. 155; Brinton, *Myths of the New World*, p. 144.

wert des Opfers und der Anrufung. Er wird angefleht, auf immer im Hause zu brennen, bis zur Zeit der guten und machtvollen Wiederherstellung der Welt. Es heißt, dass es wohl stehe um einen Mann, der dem Âtar mit Opfern dient, in seiner Hand das heilige Holz, das baresma und die Speise haltend. Denn Âtar kann nicht nur Lebens- und Wohlfahrts-Fülle, sondern auch Wissen, Scharfsinn, Zungenfertigkeit, gutes Gedächtnis und einen Verstand verleihen, der fortwährend wächst und wie er nicht durch Lernen erworben wird. In einem an ihn gerichteten Gebet sagt der Dichter: »Gieb mir, o Âtar, Sohn des Ahura-mazda, mag ich auch noch so unwürdig sein, für jetzt und immer einen Sitz in der glänzenden, allseligen, glücklichen Wohnung der Heiligen. Möge ich den guten Lohn, einen guten Ruf, einen langen Frohsinn der Seele erlangen«. Und man glaubt von Âtar, dass er seinen Dienern folgenden Segen verleiht: »Mögen Herden von Ochsen für dich gedeihen und Wachstum der Söhne; möge dein Geist und deine Seele Herr des Gelübdes sein, und mögest du in Herzensfreude alle Nächte deines Lebens dahinleben« (XXIII, p. 360 und XXXI, p. 313).

Unterschied zwischen Âtar und Agni.

Erinnern Sie sich, dass alles dieses gesprochen ist zu Âtar: ursprünglich einfach ein Name des Feuers. Es sind ungefähr dieselben Worte, wie wir sie im Veda an Agni gerichtet sahen. Aber es giebt auch Unterschiede zwischen dem vedischen Agni und dem avestischen Âtar. Wir sahen, dass Agni im Veda zu einem sarvabhaksha, einem Verschlinger aller Dinge, gemacht wurde, dass er die Beleidigung ahndete, dass aber schließlich angeblich Alles durch das Feuer gereinigt wurde. So verbrannten die vedischen Inder ihre Toten im Feuer und begruben hinterher die Asche. Den Zoroastriern würden beide Akte für frevlerisch gegolten haben, denn ihr Glaube an die Heiligkeit des Feuers und der Erde war der Art, dass sie beide durch jede

Berührung mit unreinen Dingen für befleckt gehalten haben würden[1]. Nach dem Glauben der Zoroastrier befleckte schon der Atem eines Mannes oder einer Frau, den, wie wir sahen, Agni so sehr liebte, das Feuer[2], und daher rührt das Paitidâna[3], eine Art Schleier, der vom Priester getragen wird und von der Nase bis zum Kinn reicht, das moderne Penom[4].

Ist die avestische Religion dualistisch?

Es wird allgemein angenommen, dass die Religion des Avesta von der des Veda dadurch sich unterscheide, dass sie dualistisch sei[5]. In gewissem Sinne ist das vollständig richtig. Die Zoroastrier kennen einen bösen Geist, Angra Mainyu, neben dem guten Geist, Ahura-mazda. In manchen Beziehungen stehen diese beiden Geister gleich. Der gute Geist schuf nicht den bösen Geist, noch kann er das Unheil gänzlich hindern, das durch den bösen Geist zu Stande gebracht

1) *S. B. E.* IV, p. 80.

2) Man erinnere sich aber, dass auch Manu (IV, 53) das Anblasen des Feuers mit dem Munde verbietet. Er missbilligt ebenfalls das Hineinwerfen unreiner Stoffe in das Feuer, das Wärmen der Füße an demselben, das Darüberhinschreiten. Einige Autoritäten hingegen sagen, dass das *S*rauta-Feuer durch Anblasen entzündet werden darf, weil es speciell so verordnet ist im Vâ*g*asaneyaka, dass aber das Hausfeuer nicht so behandelt werden darf. Siehe die Âpastamba-Sûtras, übersetzt von Bühler, *S. B. E.* II, p. 56; I, 15, 20; Vasish*th*a XII, 27—29.

3) A. a. O. p. 164.

4) Es zeigt sich eine sonderbare Übereinstimmung im Ceremoniell der Slaven, wie es Saxo Grammaticus beschreibt. Der Priester hat das sacellum mit einem Besen zu reinigen, und während dessen darf er den Atem nicht von sich geben. Wenn er seinen Atem nicht mehr anhalten kann, hat er hinauszugehen und dann an seine Arbeit im Tempel zurückzukehren, sodass die Gottheit nicht durch den menschlichen Atem besudelt werden kann. Siehe Lippert, *Die Religionen der Europäischen Kulturvölker*, S. 93.

5) Siehe West, *S. B. E.*, vol. V, p. LXIX; Mills, *S. B. E.*, vol. XXXI, Introd.

wird. Die zoroastrische Religion, die einen entschieden moralischen Charakter hat, erkennt in diesem Kampf zwischen Gut und Böse das ewige Gesetz von Belohnung und Strafe, indem das Gute immer Gutes und das Böse Böses nach sich zieht. In derselben Weise, in der der gute Geist dem bösen Geist entgegentritt, erwartet man von jedem Menschen, dass er gegen das Böse in jeder Gestalt kämpft. Von Zoroaster selbst glaubte man, er sei von Ahura-mazda angewiesen worden, die Guten, es mag sein, die ackerbauende Bevölkerung, gegen die Angriffe ihrer Feinde, der Verehrer der Daêvas, zu verteidigen. Die ältesten Gebete im Avesta waren, nimmt man an, von Zoroaster an Ahura-mazda gerichtet und flehten um seine Hilfe und klagten über die Leiden seines Volkes.

Das ist alles vollständig richtig; wenn wir aber einmal aus dem Veda wissen, was der Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis zu Anfang besagte, dann werden wir verstehen, warum im Dualismus des Avesta doch immerhin der gute Geist immer der höchste ist, wie Indra erhaben ist über V*ri*tra, Agni über Ahi, Âtar über A*z*i Dahâka. Der Umstand, dass Indra oder Agni oder Âtar einen Feind hat, dass das Licht manchmal von der Finsternis überwältigt wird, hebt doch den Glauben an die erhabenere Stellung der einen von diesen beiden streitenden Mächten nicht auf. Die Götter werden immer aufgefasst als in ihrem Wesen von ihren Widersachern verschieden. Die Götter werden verehrt, die Dämonen werden gefürchtet. Wenn wir daher die alte Religion des Zoroaster dualistisch nennen, so ließe sich derselbe Name auf die vedische Religion anwenden, insofern als sie den V*ri*tra und andere Mächte der Finsternis als gefährliche Gegner der lichten Wesen anerkennt. Ich zweifle in der That, ob es überhaupt irgend eine in dem Sinne dualistische Religion giebt, dass sie zwei feindliche göttliche Mächte als vollkommen gleichstehend anerkennt. Selbst sogenannte satanische Völker, die nur bösen Geistern Opfer darbringen und die guten Geister zu vernachlässigen scheinen, verfahren nur deshalb so, weil sie den letzteren trauen können,

vor den ersteren aber sich fürchten. Wo sich ein Glaube an einen Teufel findet, da mag der Teufel immerhin sehr mächtig sein, er kann aber niemals die höchste Stelle einnehmen. Er ist schon durch seine Natur ein negativer, nicht ein positiver Begriff. Zweifellos sind die Mächte des Bösen im Avesta verschieden von den Mächten der Finsternis im Veda. Sie haben einen entschieden moralischen Charakter angenommen. Dem Ursprung nach sind sie aber dieselben, und dies ist der Grund, warum sie niemals zu vollständiger Gleichstellung mit dem guten und weisen Geiste Ahura-mazda gelangt sind und niemals gelangen konnten.

Die wichtigste Lehre, die wir dem Avesta entnehmen können, besonders wenn wir die Antecedenzien desselben im Veda nicht aus dem Auge verlieren, ist die, dass wir sehen können, wie die Natur-Religion fast unbewusst zur moralischen Religion weiterführt. Es ist die Unterscheidung zwischen Tag und Nacht, zwischen Licht und Finsternis, die das Vorbild abgiebt für die Unterscheidung zwischen Liebenswertem und Nichtliebenswertem, zwischen Gutem und Bösem, zwischen dem, was zu den Mächten des Lichtes und dem, was zu den Mächten der Finsternis in Beziehung steht, und diese Unterscheidung im Voraus bestimmt. Die Natur als die Stimme des Gottes der Natur erweckt im Menschenherzen den ersten Begriff von dem ewigen Dualismus, der sich in Tag und Nacht, in Licht und Finsternis und in den Werken des Lichtes und der Finsternis offenbart. Und wie die Nacht die Negation des Tages ist, nicht aber der Tag die der Nacht, wie die Finsternis die Negation des Lichtes ist, nicht aber das Licht die der Finsternis, so blieb im Menschengeist die tiefgehende Überzeugung haften, dass auch das Böse die Negation des Guten ist, nicht aber das Gute die des Bösen. Das Licht der Sonne konnte zeitweilig fern sein, aber es war nur verborgen, es konnte nie vernichtet werden, und wie jeder Morgen den Sieg des Lichtes verkündete, so zweifelten auch die alten Verehrer der Natur und der Naturgötter nie daran, dass der endliche Sieg den Mächten des Lichtes gehören muss, dass

V*ri*tra unterliegen muss, dass Ahriman geschlagen werden muss und dass Licht und Wahrheit und Recht schließlich zur Herrschaft kommen müssen.

Das Feuer in Ägypten.

Aber nicht nur die persische Religion empfängt ihre richtige Erklärung aus Indien, nicht nur von dem zoroastrischen Âtar sind uns die wahren historischen Voraussetzungen in den an den vedischen Agni gerichteten Hymnen erhalten. In diesem Falle liegt wirklich eine genealogische Verwandtschaft zwischen den beiden Religionen und den beiden Gottheiten vor. Aber selbst da, wo kein Gedanke an solch eine genealogische Verwandtschaft aufkommen kann, werden wir oftmals in den entlegensten Ländern die frappierendsten Übereinstimmungen mit den von den vedischen Indern geschaffenen Begriffen vom Feuer finden.

In manchen Fällen werden mythologische Ideen, die äußerst unbegreiflich erschienen, mit einem Schlage durch eine bloße Vergleichung mit vedischen Ideen verständlich. Wir sahen, wie viel verschiedene Charaktere in den Veda-Hymnen dem Agni beigelegt wurden. In einem Liede war er augenscheinlich das Feuer auf dem Herde, der Schützer der Familie; in einem anderen der Blitz, der Vernichter der Dämonen der Finsternis: in wieder einem anderen die Sonne, das Licht der Welt, der Spender von Leben und Kraft. Da er alles dieses war und so verschiedene Kräfte repräsentierte, wurde er bald als etwas von allen diesen Erscheinungsformen und jeder einzelnen darunter Verschiedenes, als etwas jenseits aller derselben Liegendes und über sie Hinausgehendes aufgefasst und so schließlich zu der göttlichen Suprematie erhoben, die, wie wir sahen, die höchste Stufe bezeichnet, welche die religiöse Spekulation jemals erreicht hat. Wenn wir diesen Prozess klar erkannt haben und dann unsere Blicke auf Ägypten richten, werden wir ihn dort fast in allen Einzelheiten wiederholt finden.

Moderner Charakter der ägyptischen Religion.

Nur liegen uns, während wir in Ägypten die Motive, die zu diesem Synkretismus führten, nicht mehr entdecken können, diese Motive in den Veda-Hymnen ganz offen vor Augen. Es ist sonderbar, aber es ist von den besten Gelehrten als Thatsache anerkannt, dass wir in Ägypten, wo die handgreiflichen Denkmäler augenscheinlich so viel älter als in Indien sind, doch selten, wenn überhaupt jemals, die tiefsten Wurzeln und Nährquellen der Religion auffinden können. Professor Chantepie de la Saussaye bemerkt in seinem trefflichen *Résumé* der neuen Forschungen der Ägyptologen (§ 51): »Unsere Kenntnis der ersten Dynastien ist durch die Funde von Maspero in den letzten Jahren wesentlich gefördert worden, aber den Ursprüngen der ägyptischen Civilisation sind wir dadurch nicht näher gekommen. Unser Blick reicht nicht über Menes hinauf, und dieser herrscht schon über einen organisierten Staat. Auch die Religion der ältesten Periode ist etwas Fertiges, wenigstens sind fast alle Bestandteile der religiösen Anschauung vorhanden; ihrer Entstehung können wir nicht nachspüren. Alles, auch die Architektur und die Plastik, ist schon so entwickelt, dass wir uns in ein noch höheres Altertum gewiesen sehen, das sich unserer Betrachtung völlig entzieht.«

Unter diesen Umständen kann die vergleichende Religionsforschung allein Licht auf die Perioden in der Entwicklung der ägyptischen Religion werfen, die eingestandenermaßen noch hinter den ältesten Denkmälern zurückliegen. Obgleich wir keinen gemeinsamen historischen Boden zugestehen können, aus dem die ägyptische und die indische Religion sich abzweigten, so können wir doch einen allgemein menschlichen Nährboden annehmen, in dem sie ihre tiefsten Wurzeln hatten. Selbst wenn der Veda uns keinen Einblick in das Wirken des indischen Geistes gestattete, der zum Beispiel jenen sonderbaren Synkretismus eines irdischen, himmlischen und atmo-

sphärischen Agni zustande brachte, so würde doch schon die bloße Thatsache, dass sich dasselbe Problem den Indern und den Ägyptern aufdrängte, uns dahin führen, einfach in ihrer allgemein menschlichen Natur nach einer gemeinsamen Ursache zu suchen und so die Lösung des Rätsels zu erleichtern. Wenn wir aber in Indien den Schlüssel gleichsam noch im Schlosse vorfinden, sò sind wir vollständig berechtigt zu versuchen, ob nicht derselbe Schlüssel auch den Riegel in dem ägyptischen Schlosse wegschieben wird. Thut er es, so haben wir alles Erreichbare erreicht. Wenn wir keine vollkommene Gewissheit haben, so haben wir auf alle Fälle hohe Wahrscheinlichkeit, dass das Problem in Ägypten ebensowohl wie in Indien schrittweise hat gelöst werden können und thatsächlich gelöst worden ist. Ich citiere noch einmal aus Chantepie de la Saussaye (§ 49): »Zuerst erinnern wir an die allgemeine Identifikation der Götter miteinander. Es fällt gleich in die Augen, auch bei oberflächlicher Kenntnis der Texte, wie unmöglich es ist, die Eigenschaften der einzelnen Götter oder die Sphäre ihrer Thätigkeit voneinander zu sondern. Daher die Behauptung vieler Ägyptologen, dass die ägyptischen Götter im Grunde alle dasselbe bedeuten: die Götter die Sonne, die Göttinnen Mütter oder etwas Anderes. Dies ist nun aber bestimmt nicht der Fall, wohl aber sind schon früh die Götter so ziemlich alle nach dem Schema der Lichtgottheiten dargestellt. Daher die kombinierten Namen: Amon-Ra, Ra-Osiris und viele andere. Aus diesem Grunde ist es so schwer, aus den Texten das Wesen der Götter zu ergründen. Ptah ist wahrscheinlich ursprünglich kein Sonnengott; dennoch heißt er so deutlich als möglich Sonnenscheibe u. s. w. Dass Set im Sonnenschiff vorkommt, ist also auch nicht entscheidend für sein ursprüngliches Wesen.«

Dies Alles würde, wie wir früher sahen, ebensogut auf die vedische Religion anwendbar sein wie auf die Religion von Ägypten. Lassen Sie uns jetzt einzelne Götter in Ägypten betrachten, die einige Ähnlichkeit mit Agni zeigen.

Ra.

Wenn wir zum Beispiel die Nachrichten über Ra lesen, bilden wir uns fast ein, dass wir einen Bericht über Agni in seinem Charakter als Sonnengott lesen. Fast alle Götter werden mit Ra identifiziert. Er ist der Sonnengott, der Schöpfer und Lenker der Welt. Er besiegt täglich seine Feinde, besonders die schwarze Wolkenschlange Apep (Sk. Ahi). Seine nächsten Verwandten sind Shu und Tefnut, die Kinder der Sonne (A*s*vinau, divo napâtau). Ra wird identifiziert mit Tmu, der untergehenden Sonne (Yama), und mit Harmachis, der täglich von Ost nach West wandernden Sonne (Vish*n*u).

Osiris.

Weiter haben auch in Osiris die meisten Ägyptologen jetzt eine Sonnengottheit entdeckt. Er ist der älteste Sohn von Seb, dem Gott der Erde (P*ri*thivî), und Nut, der Göttin des Himmels (Dyaus). Er ist der Gatte seiner Schwester Isis (Yama und Yamî[1]), wird getötet durch seinen Bruder Set, aber durch seinen Sohn Horus gerächt. Osiris wird Herrscher der Unterwelt und Richter der Toten (Yama), und seine Verehrer haben die Aussicht, nach ihrem Tode in sein Reich aufgenommen zu werden. Wie Agni Yama ist und Yama Agni, so heißt Ra die Seele des Osiris, Osiris die Seele des Ra (a. o. § 47).

Ptah.

Ein anderer ägyptischer Gott, Ptah (der Öffner?), wird oft mit Osiris identifiziert. Beide werden in der Gestalt von Mumien dargestellt, und gleich Osiris wird auch Ptah schließlich angerufen als Schöpfer des Himmels, der Erde und des Menschen.

1) Über die sonderbare Übereinstimmung zwischen den Zwillingen Yama und Yamî und den Zwillingen Yame und Yama in Peru siehe Brinton, *Myths of the New World*, p. 155.

Ptah stellt in der That eine andere Phase der Sonne dar, die Sonne, die untergegangen und unsichtbar geworden ist, die aber am Ende der Nacht oder am Ende des Winters wiederkehrt [1].

Und wie Ptah so auf der einen Seite von Agni Licht empfängt, insoweit als beide das Licht bei Nacht im Unterschied von der Sonne, dem Licht bei Tage, darstellen, so wirft Ptah auch auf Agni Licht, wenigstens auf eine von dessen besonderen Entwicklungsformen.

Wir sahen, wie Agni, das Opferfeuer, nicht nur vom Priester benutzt wurde als Mittel, um die Spenden zu den Göttern zu tragen, sondern auch sehr bald vermöge eines sehr natürlichen Gedankenüberganges selbst als Priester aufgefasst wurde. In ganz ähnlicher Weise wurde das Feuer, welches vom Schmied gebraucht wurde, um Metall zu schmelzen und es zu Handwerkszeug und Waffen zu verarbeiten, ebenfalls selbst als Schmied und Künstler aufgefasst. Wir nehmen diesen Übergang ganz deutlich beim griechischen Hephaestos, beim römischen Vulkan und beim ägyptischen Ptah wahr. Denn Ptah ist nicht nur die nächtliche Sonne, Ptah ist auch der Bildner und Künstler, der Bearbeiter von Metallen vom Gold bis zum Eisen [2], er ist der Herr der Künstler, und ihm wird natürlich die Anfertigung des Himmelsgewölbes und der Sonne zugeschrieben. Durch einen weiteren Schritt (a. a. O. S. 512) gelangt er zur Würde eines Weltschöpfers, eines Vaters des Anfangs, eines Schöpfers des Eies und eines Vaters der Götter. Ja, gleichwie von Agni heißt es von ihm, er habe sich selbst erzeugt (S. 514).

Tvash*tri* im Veda.

Eine ähnliche Verkettung von Gedanken scheint zur Conception einer vedischen Gottheit geführt zu haben, die sonst

1) Brugsch, *Religion der alten Ägypter*, S. 237.
2) Brugsch a. a. O. S. 508.

schwer zu erklären wäre, des Tvash*tri* nämlich. Tvash*tri* bedeutet Künstler, Macher und Bildner, aber es ist klar, dass ursprünglich dieser Name dem Agni angehörte. In manchen der vedischen Hymnen ist Tvash*tri* noch als Synonym für Agni gebraucht (I, 95, 2; 5); in anderen wird er identifiziert mit Savit*ri* vi*s*varûpa, der Sonne von vielerlei Formen (III, 55, 19; X, 10, 5). Sein Charakter im Veda ist durchaus nicht einheitlich und verständlich, wenn wir aber zugeben, dass Agni, das Sonnenfeuer, die Basis für ihn abgiebt, dann können wir seinen specielleren Charakter erklären, als das bei jeder Art von Handwerk angewandte Feuer, als Verfertiger des Donnerkeils, Bildner des Himmels und schließlich Schöpfer der ganzen Welt (Vâ*g*. Sa*m*h. XXIX, 9), und Spender des Lebens (Rv. X, 18, 6). Am Ende wurde sein ursprünglicher Charakter als Agni so vollständig vergessen, dass Tvash*tri* an einer Stelle thatsächlich dargestellt wird als derjenige, der auch den Agni geschaffen habe (Rv. X, 46, 9).

Obgleich aber der ägyptische Ptah einige charakteristische Züge am vedischen Tvash*tri* erklärt, so bleibt doch in den Legenden von diesem indischen Hephaestos Vieles noch dunkel, besonders die Heirat seiner Tochter (Sara*n*yû), und die Ermordung seines dreiköpfigen Sohnes, des Vi*s*varûpa (X, 10, 5; X, 8, 9).

Das Feuer in Griechenland, Hephaestos.

Wenn wir jetzt unsere Blicke von Ägypten nach Griechenland und Rom lenken, finden wir kaum irgend Etwas, worauf wir nicht vollständig vorbereitet wären. Alles, was an Pyrolatrie oder Verehrung des Feuers als eines bloßen Elementes anklingt, ist dem Charakter der Griechen fremd. Alle ihre Götter waren durch und durch persönlich und fast menschlich geworden, lange bevor wir Etwas von denselben wissen. Daher überwiegt auch, obwohl wir einen elementaren Hintergrund in Hephaestos noch entdecken können, doch sein persönlicher Charakter so entschieden, dass er fast jede Spur

seines Ursprungs verwischt hat. Nach Homer (Il. I, 577; Od. VIII, 312) war Hephaestos der Sohn des Zeus und der Hera, gerade wie Agni der Sohn des Dyaus und der Wasser war. Diese Wasser stellten nicht nur die Wolken dar, sondern die ganze lichte Atmosphäre, wohin man die Wohnung des Feuers, als Licht oder Blitz, verlegte. *Here* (Ἥρη) entspricht einer Sanskrit-Form *Svârâ, einem Feminin von Svar, Himmel, wovon auch Ἥλιος, die Sonne. *Here*, obwohl als die Hauptgattin des Zeus anerkannt, repräsentierte doch nur eine unter den vielen Naturerscheinungen, mit denen Zeus, der höchste Himmelsgott, Nachkommenschaft erzeugt haben sollte. Wir brauchen uns nur zu erinnern, dass im Veda Dyaus dem Agni oft als sein Vater zugewiesen wurde und die Wasser und die Morgenröte als seine Mütter[1], um die homerische Auffassung zu verstehen, dass Hephaestos der Sohn von Zeus und Here war. Die Anschauung, dass Hephaestos keinen Vater hatte, sondern dass Here aus Trotz ihn aus sich allein gebar, wie Zeus aus sich selbst die Athene hervorgebracht hatte, ist nur eine der halb poetischen, halb philosophischen und oft rein phantastischen Wucherungen der Mythologie, die in Griechenland in größerem Überfluss als irgendwo anders vorhanden sind. Die von Herodot (VI, 82) erwähnte Statue der Here, die sie darstellte als aus ihrer Brust Feuer hervorgehen lassend, ist die treffendste Darstellung von ihr als der lichten Atmosphäre, die aus den Wolken Blitze entsendet. Wie Agni oft der Sohn der Wasser heißt, ohne dass eines Vaters Erwähnung geschieht, so mag möglicherweise Hephaestos auch in diesem Sinne der Sohn der Here genannt worden sein. Auch das Lahmsein des Hephaestos mag seine Erklärung in dem Umstand finden, dass Agni im Veda fußlos heißt (apâd) und dass seine Bewegung

1) Es ist wahr, dass Dyâvâ-pṛithivyau, Himmel und Erde, oft als die Eltern von Agni erwähnt werden, das würde uns aber nicht berechtigen, mit Welcker (*Götterlehre*, I, S. 363) Here als eine ursprüngliche Erdgöttin zu fassen.

unstät und schwankend ist. Die gewaltthätige Katastrophe, wo Zeus den Hephaestos aus dem Himmel schleudert, ist wiederum eine mythische Darstellung davon, dass Zeus seinen Donnerkeil auf die Erde schleudert, während der Mythus, dass Hephaestos einen ganzen Tag brauchte, um vom Himmel auf die Erde zu fallen, und dass er die Insel Lemnos mit untergehender Sonne erreichte, eine Erinnerung an die Identität von Agni als Blitz mit Agni als der untergehenden Sonne enthalten mag. Selbst das neunjährige Verstecken des Hephaestos mag ein schwaches Echo der vielen im Veda erzählten Geschichten davon sein, dass Agni sich fern zu halten wünschte und sich in den Wassern versteckte (vgl. Il. XVIII, 398). Im Geiste Homer's aber sind die elementaren Antecedenzien des Hephaestos nicht mehr vorhanden. Bei ihm ist er der kluge Schmied, Zimmerer oder Künstler, und es ist schwer zu sagen, ob Charis oder Aphrodite ihm als sein Weib zugewiesen war, weil sie ursprünglich die Morgenröte repräsentierte, oder ob dieser Mythus einfach die Anmut und den Reiz der Kunst des Hephaestos andeuten sollte.

Der Name Ἥφαιστος ist schwer zu erklären. Ich glaubte [1], er ließe sich auf das vedische yávish*th*a zurückführen, ein konstantes Epitheton des Agni, in der Bedeutung der jüngste, oder der immer junge. So lesen wir Rv. II, 4, 5

*g*u*g*urvâ'n yá*h* múhur â' yúvâ bhû't.

»Agni wurde, wenn er alt geworden war, immer wieder jung.«

Rv. I, 144, 4:

dívâ ná náktam palitá*h* yúvâ a*g*ani.

»Bei Nacht wie bei Tage wurde er, grau geworden, wieder jung geboren.«

Es sind aber, wie ich hervorhob, phonetische Schwierigkeiten vorhanden, die diese Ableitung zweifelhaft machen [2].

1) Kuhn's *Zeitschrift*, XVIII.

2) Es ist die Frage, ob Hephaistos die ursprüngliche Form ist, oder Ἐφίστος, Ἐπίστος, d. i. Ἐφέστιος (Welcker, *griech. Götterlehre*, I, S. 665). Ἐφέστιος hätte bedeuten können ἐπὶ oder πρὸς ταῖς

Das Feuer in Italien, Vulkanus.

Der Gott, der in Italien dem griechischen Hephaestos und dem vedischen Agni entspricht, ist *Vulkanus*. Sein Name ist sehr deutlich. Er hängt zusammen mit Skr. **ulkâ**, Feuerbrand, Meteor. Dieses Wort kommt vor Rigveda IV, 4, 2:

ása*m*dita*h* ví s*r*i*g*a víshvak ulkâ'*h*.

»Ungefesselt streue umher deine Brände.«

Die vollere Form von **ulkâ** würde *varkâ sein, statt dessen wir vár*k*as, Licht, Glanz, Kraft, finden.

Rv. III, 22, 2·

Ágne yát te diví var*k*a*h* p*ri*thivyâ'm
yát óshadhîshu apsú â' ya*g*atra,
yéna antáriksham urú âtatántha,
tveshá*h* sá*h* bhânú*h* ar*n*avá*h* n*rik*ákshâ*h*.

»O Agni, der Glanz, den du hast im Himmel, auf der Erde, in den Pflanzen und in den Wassern, o Verehrungswürdiger, womit du den Luftraum weit ausgespannt hast, dieses Licht ist glänzend, wogend, allsehend.«

Vulkan war also ein Gott des Feuers, aber in Italien wurde er vorzugsweise zum Repräsentanten des unterirdischen oder vulkanischen Feuers und dann, vielleicht durch griechischen Einfluss, zum geschickten Künstler.

Philosophische Auffassungen des Feuers in Griechenland.

Während aber in der griechischen und römischen religiösen Mythologie die Repräsentanten des Feuers einen etwas untergeordneten Rang einnehmen im Vergleich mit der Stellung, die dem Feuer in Indien und Persien, in Ägypten und Babylon eingeräumt wird, finden wir, dass in Griechenland

ἑστίαις. In diesem Falle würden wir aber zwei Namen anzunehmen haben, da Ἥφαιστος keine Korruption von Ἐφίστιος sein könnte. Man muss sich auch vor Augen halten, dass ein thönernes Bild von Hephaestos, welches in Athen bei jedem Herde stand, ἐπιστάτης hieß. Aristoph. Aves, 436.

der Begriff des Feuers seit sehr früher Zeit auf philosophische Spekulation hinführte. Es ist verkehrt, in alten Zeiten eine sehr scharfe Grenzlinie zwischen Religion und Philosophie zu ziehen. Die religiösen Gefühle der Griechen oder wenigstens der Denkenden unter den Griechen wurden viel tiefgehender durch die Lehren des Thales, Pythagoras und Herakleitos beeinflusst als durch die homerischen Gedichte. Es wird zu häufig vergessen, dass Herakleitos sich selbst als eine viel bedeutendere Autorität in religiösen Fragen betrachtete als den Homer, dessen Theologie er als leichtsinnigen Aberglauben brandmarkte [1], während Pythagoras erklärte, dass er die Seele des Homer im Hades an einem Baume hängen und von Schlangen umgeben sähe (und zweifellos wünschte er es zu sehen), als Strafe für die unziemlichen Dinge, die er über die Götter gesagt hätte.

Sicherlich findet sich von dem, was wir unter Religion verstehen, bei Herakleitos mehr als bei Homer, und ich glaube, unsere richtige Abschätzung alter griechischer Philosophen ist dadurch sehr behindert worden, dass wir vergaßen, dass jene alten Philosophen sogar eher Lehrer der Religion als der Philosophie waren. Selbst Aristoteles (Metaph. I, 3), dem die meisten von uns ihre erste Bekanntschaft mit den alten Weisen von Griechenland verdanken, behandelt sie viel zu sehr als bloße Philosophen und erörtert ihre Lehren, ebenso wie es in späteren Zeiten Hegel that, viel zu sehr von seinem eignen philosophischen Standpunkt aus [2].

Das Feuer des Herakleitos.

Bei Herakleitos war das Feuer, das πῦρ ἀείζωον oder αἰώνιον, das ewig lebende oder unsterbliche Feuer, nicht bloß eine ἀρχή im aristotelischen Wortsinne, oder eins von den

1) *Lectures on the Science of Language*, vol. II, p. 424.

2) Gladisch, *Die vorsokratische Philosophie*, in *Jahrb. für klass. Philologie*, 1879, S. 721.

vier sogenannten Elementen. Es war das uranfängliche Seiende, der Ursprung aller Dinge, ein höherer Begriff als der der Götter der großen Masse, die Herakleitos bestehen ließ, wenn er auch nicht an sie glaubte. »Weder einer der Götter«, erklärt er[1], »noch der Menschen hat diese Welt gemacht, dieselbe für alle, sondern sie war immer und wird immer sein, ewiglebendes Feuer, Formen annehmend und sie vernichtend.« Wenn Herakleitos das Wort Feuer gebrauchte, so würden wir jetzt wahrscheinlich Bewegung, Wärme oder Leben anwenden. An einer Stelle gebraucht er thatsächlich κεραυνός, Blitz, statt πῦρ, wo er erklärt, dass der Blitz Alles beherrscht, τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός. Aus einem anderen seiner Aussprüche scheint hervorzugehen, dass er sein Feuer auch in der Sonne erkennt, obwohl er davon als dem nie untergehenden spricht. »Denn wie«, sagt er, »könnte sich Jemand verbergen vor dem, das nie zur Ruhe kommt?«

Zoroaster.

Es ist zweifellos eine entfernte Ähnlichkeit zwischen dem ewigen Feuer des Herakleitos und dem Feuer in der Auffassung der Anhänger des Zoroaster vorhanden. Aber die Verschiedenheiten sind weit größer als die Ähnlichkeiten, und der Gedanke, der von gewissen Kennern der Geschichte der griechischen Philosophie vorgebracht worden ist, besonders von Gladisch[2], dass Herakleitos seine Ansichten den Persern entlehnte, ist nicht notwendig erforderlich und wird durch keinen geschichtlichen Beweisgrund gestützt. Was in Persien möglich war, war auch in Griechenland möglich, und die Anschauung, dass das Feuer der Anfang alle Dinge wäre, widerspricht griechischen Ideen nicht mehr als die Lehre des Thales oder die des Anaximenes, dass das Wasser oder die Luft die Anfänge aller Dinge wären.

1) Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Band I, S. 537.
2) *Herakleitos und Zoroaster*, 1869.

Feuer und Wasser in den Brâhma*n*as.

Wir finden dieselben Gedanken auch in den vedischen Brâhma*n*as, aber wir dürfen darum nicht sagen, dass Herakleitos seine Gedanken aus Indien entlehnte. In den Brâhma*n*as lesen wir, dass im Anfang Wasser war, oder Feuer war, oder das Brahman war oder Sein und Nichtsein war. So sagt die Taittirîya-Sa*m*hitâ VII, 1, 5, 1: Ắpo vâ' idám ágre salilám âsît, tásmin pra*g*â'patir vâyúr bhûtvâ''*k*arat. »Am Anfang war diese (Welt) Wasser, das Meer, und Pra*g*âpati, der Herr der Schöpfung, bewegte sich darauf, zum Wind geworden seiend.« Wie gleicht dies der Sprache der Genesis »Und der Geist Gottes schwebte auf der Oberfläche des Wassers« — und doch, wer wollte sagen, dass der Schreiber der Genesis aus der Taittirîya-Sa*m*hitâ entlehnte, oder *vice versa*?

In anderen kosmogonischen Berichten, die wir in den Brâhma*n*as verstreut finden, ist die alte Kosmogonie gewöhnlich zu einer Art von Emanation aus Brahman oder Pra*g*âpati, dem Herrn der Geschöpfe, oder von Schöpfung durch ihn modifiziert. Wenn wir aber dieses erste Glied, Brahman oder Pra*g*âpati, auslassen, finden wir eine große Anzahl kosmogonischer Theorien, die wahrscheinlich viel älter sind als die Brâhma*n*as und älter als die erste begriffliche Festlegung solcher abstrakten Gottheiten wie Brahman oder Pra*g*âpati. An manchen Stellen scheint es, als ob es noch nicht ganz vergessen gewesen wäre, dass der dem Brahman oder Pra*g*âpati angewiesene Platz ursprünglich dem Agni gehörte. Wir lesen zum Beispiel im *S*atapatha-Brâhma*n*a VI, 1, 1, 5:

> Sa ya*h* sa purusha*h* Pra*g*âpatir abhavad,
> ayam eva sa yo 'yam Agnis *k*îyate.

»Er, der Pra*g*âpati wurde, ist derselbe als Agni, angezündet auf dem Herde.«

Aber der Regel nach kommt zuerst Brahman oder Pra*g*âpati und hinterher Feuer, Wasser und alles Übrige. In der Taittirîya-Sa*m*hitâ zum Beispiel, VII, 1, 1, 4, werden die auf-

einander folgenden Stufen in der Entwicklung der Welt, mit Pra*g*âpati anfangend, repräsentiert 1) durch Agni, den Brâhma*n*a (den Priester) und die Ziege, 2) durch Indra, den Râ*g*anya (den Krieger) und das Schaf, 3) durch die Vi*s*vedevas, den Vai*s*ya, und die Kuh, 4) durch den *S*ûdra und das Pferd.

Auch in den Hymnen werden ähnliche kosmogonische Phantasien von Zeit zu Zeit vorgebracht, obwohl wir uns gegenwärtig halten müssen, dass Gedanken über den Anfang aller Dinge im Allgemeinen spät sind, und dass daher Hymnen, welche kosmogonische Theorien enthalten, nicht zu den ältesten Resten vedischer Poesie gerechnet werden können. So lesen wir Rv. X, 190:

> *Ri*t*á*m *k*a satyám *k*âbhî̃ddhât tápasó 'dhya*g*âyata,
> táto râ'try a*g*âyata táta*h* samudró ar*n*avá*h*.
> Samudrâ'd ar*n*avâ'd ádhi sa*m*vatsaró a*g*âyata,
> ahorâtrâ'*n*i vidádhad ví*s*vasya misható va*s*î'.
> Sûryâ*k*andramásau dhâtâ' yathâpûrvám akalpayat,
> dívam *k*a p*ri*thivî'*m* *k*ântáriksham átho svà*h*.

»Das Recht und die Wahrheit wurde geboren von der entzündeten Glut, dann wurde die Nacht geboren und das wogende Meer. Aus dem wogenden Meere wurde die jährliche Sonne geboren, sie die Tag und Nacht ordnet, die Herrin von Allem, was da sieht. Der Schöpfer machte Sonne und Mond der Reihe nach, den Himmel und die Erde und die Luft und dann den Himmel.«

An einer anderen Stelle erörtern die *Ri*bhus unter sich, ob das Wasser das Beste sei oder das Feuer, Rv. I, 161, 9, â'pa*h* bhû'yish*th*â*h* íti éka*h* abravît, agní*h* bhû'yish*th*a*h* íti anyá*h* abravît, was sich wahrscheinlich auf die Frage bezieht, was der Anfang aller Dinge war, ob Wasser oder Feuer. In einem Hymnus, X, 121, 7, liegt entschieden der Gedanke vor, dass die Wasser das Feuer oder Agni hervorbrachten (â'pa*h* ha yát b*ri*hatî'*h* ví*s*vam â'yan gárbham dádhânâ*h* *g*anáyantî*h* agním). Einer der ältesten Kommentatoren im Taittirîya-âra*n*yaka I, 23, 9, setzt auseinander, was er für den wahren Sinn dieses Verses hielte, durch »adbhyo vâ idam samabhût«, »diese Welt entstand fürwahr aus dem Wasser«.

Wenn wir sehen, mit wie viel Freiheit diese verschiedenen kosmogonischen Theorien oder Phantasien vorgebracht werden, so fangen wir an zu empfinden, wie wenig wir der Annahme bedürfen, dass Herakleitos aus Indien oder Persien entlehnt haben müsse, einfach weil er das Feuer als das bewegende Prinzip der Welt betrachtete.

Wir sahen, dass Herakleitos ebenso wie die vedischen Sänger dieselbe Kraft im Feuer, im Blitz und scheinbar auch in der Sonne wiederfand. Und das ist wieder eine so natürliche Auffassung, dass wir ganz gut begreifen, wie sie sowohl in Indien wie in Griechenland selbständig auftreten konnte. Wenn wir weiter nachsehen, finden wir eine sehr ähnliche Auffassung der Identität von Feuer, Sonne und Blitz sogar bei semitischen Völkern; wer will aber behaupten, dass darum die semitischen Völker von den vedischen Sängern entlehnten oder die vedischen Sänger aus ägyptischen Quellen?

Feuerverehrung in Babylon.

Es wird, glaube ich, allgemein zugegeben, dass die in Babylon verehrte Hauptgottheit eine solare Gottheit war[1]. Sie hieß *Bilu*, der Herr, und viele der babylonischen Götter könnten diesen Namen beanspruchen. Dieser *Bilu* erscheint im Alten Testament als *Baal*, im Plural *Baalim*, im Griechischen als Βῆλος. Nun war der Bilu oder Baal von Babylon Merodach, der Herr von Babylon, ursprünglich Repräsentant der Sonne. Wir erfahren aber[2], dass er nicht nur die Sonne repräsentierte, sondern dass er auch den Gott des Feuers in sich verkörperte. »Bei den primitivsten Völkern«, bemerkt Professor Sayce, »wird das Feuer mit göttlichen Attributen angethan. Es bewegt sich und verschlingt wie ein lebendes Wesen; es reinigt und verbrennt alles Unreine; und durch Vermittelung des Altarfeuers — das das Herdfeuer repräsen-

1) Sayce, *Hibbert Lectures*, p. 100.
2) Sayce a. a. O. p. 179.

tiert — steigt der Wohlgeruch des Brandopfers empor zu den Göttern im Himmel. Das Feuer ist selbst ein Bote von oben. Es kommt im Blitzstrahl vom Himmel zu uns, und wir fühlen es in den Strahlen der Mittagssonne. Der Feuergott neigte daher dazu, auf der einen Seite zum Boten und Vermittler zwischen Göttern und Menschen, auf der anderen Seite zum Sonnengott selbst zu werden.«

Sie sehen in dieser Beschreibung des Feuergottes in Babylon das genaue Konterfei des Agni im Veda. Aber auch hier herrscht der große Unterschied, dass wir, während wir in Babylon nur die letzten Resultate sehen, in Indien den ganzen Entwicklungsgang von der ersten Wahrnehmung eines brennenden Scheites bis zum höchsten Begriff von einem obersten Wesen verfolgen können. Wir würden niemals sagen, dass im Veda das Feuer mit göttlichen Attributen angethan wird, weil das gerade das voraussetzen würde, was wir erst erklären wollen. Was wir aus dem Veda kennen lernen, ist gerade die Entwicklung dieser göttlichen Attribute aus den immer wechselnden Auffassungen vom Feuer und von ähnlichen natürlichen wie übernatürlichen Erscheinungen. Wenn wir einmal zu einem Feuergott, einem Blitzgott und einem Sonnengott gelangt sind, dann ist in Wahrheit unsere Arbeit vollbracht. Unser erstes Kapitel schließt mit dem Feuergott, dem Blitzgott und dem Sonnengott. Es beginnt mit Feuer, Blitz und Sonne.

Die wahre Altertümlichkeit des Veda.

Das gerade verleiht dem Veda den Charakter des einzig Dastehenden unter den historischen Denkmälern der alten Welt. Die Überlieferung legt den heiligen Büchern Chinas ein enormes Alter bei, und die Kenner der babylonischen und ägyptischen Altertümer nehmen ohne Bedenken für die ältesten uns erhaltenen schriftlichen Aufzeichnungen aus diesen beiden Ländern ein Datum in Anspruch weit älter als das, welches wir dem Veda zuschreiben. Ist er aber auch

moderner, wenn wir das Alter an den Umdrehungen der Himmelskörper messen, so ist doch der Veda weit altertümlicher als irgend Etwas in China, Babylon oder Ägypten, wenn wir die Altertümlichkeit an der Entwicklung der Begriffe messen. Wenn wir entdeckten, dass der Veda das Werk der Einwohner einer unbekannten Insel gewesen wäre und nicht über das letzte Jahrhundert zurückreichte, so würde doch sein Wert für unsere Forschungen, für die Analyse der religiösen Begriffe nur wenig beeinträchtigt werden. Indien war in der That eine Art unbekanntes Eiland in der alten Weltgeschichte, seine alte Litteratur war durch und durch autochthon, seine älteste Religion unberührt durch irgend einen fremden Einfluss. Alle Versuche, semitische oder ägyptische Einflüsse in der alten, d. h. in der vedischen Litteratur Indiens aufzufinden, sind durchaus fehlgeschlagen, und augenblicklich würde der Versuch, die vedischen Anschauungen von Babylon oder Ägypten abhängig zu machen, für ebenso hoffnungslos gelten, wie frühere Versuche, das Sanskrit aus dem Hebräischen oder aus der Sprache der Pyramiden herzuleiten. Die Eisenbahnlinien des alten Denkens, der alten Sprache und Religion sind jetzt genugsam bekannt, um uns in den Stand zu setzen, gewisse Kreuzungen für unmöglich zu erklären, und kein jetzt lebender Forscher würde die Behauptung wagen, dass die alten Bahnen der indischen Religion von Gedankenzügen durchkreuzt worden sein könnten, die in China, in Babylon oder Ägypten ihren Ausgang nahmen.

Vorlesung XI.

Die mythologische Entwicklung des Agni.

Erzählungen von Agni.

Nachdem wir die religiösen und philosophischen Anschauungsformen geprüft haben, die der Begriff des Feuers in Indien und anderswo annahm, haben wir jetzt seine sogenannten rein mythischen Anschauungsformen zu betrachten. Die Grenzlinie zwischen Religion, Philosophie und Mythologie erscheint oft sehr willkürlich, denn dieselben Aussagen über solch ein Wesen wie Agni können dem einen Geist eine religiöse, einem anderen eine philosophische Lehre geben, während sie für die große Masse des Volkes nicht mehr als eine einfache Erzählung, eine Legende oder ein Mythus sein mögen. Wir können natürlich zwischen Erzählung, Legende und Mythus unterscheiden, und es sind viele mehr oder weniger künstliche Definitionen von jedem dieser Termini gegeben worden.

Im Allgemeinen aber sind diese Bezeichnungen alten Überlieferungen gegeben worden, die weder einen religiösen noch einen philosophischen Kern haben, sondern einfach mehr oder weniger der Phantasie angehörige Ereignisse berichten. Die Zahl solcher Mythen ist sehr bedeutend, und sie spielen, wie Sie wissen, oft aus dem Erhabenen ins Lächerliche hinüber. In den Rigveda-Hymnen sind nur wenige wirkliche Sagen aufzufinden, wir können aber hier und da einige von den Elementen ausfindig machen, aus denen spätere Sagen gebildet wurden.

Wenn wir uns vergegenwärtigen, dass Agni das Sonnenlicht repräsentierte, dann können wir leicht begreifen, warum er Sohn des Dyaus, des Himmels, heißt (X, 45, 8), oder des Himmels und der Erde (III, 25, 1), oder der Morgenröte (VII, 78, 3), oder der Wolken (X, 2, 7); während es anderseits, wenn er der Blitzstrahl war, mit Recht von ihm heißen konnte, dass Indra ihn aus zwei Wolken wie aus zwei Kieselsteinen erzeugte (II, 12, 3). Und wenn Agni durch die Reibung zweier Feuerhölzer gewonnen war, so hießen diese ganz natürlich seine Eltern. Eins dieser Feuerhölzer, das untere, hieß seine Mutter, das andere sein Vater. Man konnte nun sagen, Agni sei das Kind dieser beiden Holzstücke, der zwei ara*n*is, und so können wir verstehen, warum er dvimâtấ, zwei Mütter habend, genannt wurde (Rv. I, 31, 2), oder »der Sohn der Bäume« (sûnú*h* vánaspátînâm, VIII, 23, 25). Wenn wir aber hören, dass Agni gleich nach der Geburt Vater und Mutter verschlang (Rv. X, 79, 4), dann haben wir in Wahrheit einen beginnenden Mythus. Agni eignete sich weniger zu mythologischer Behandlung, weil sein Name immer verständlich blieb. Es sind meist die alten nicht mehr verständlichen Namen, die die reichste mythologische Entwicklung zeitigen.

Euhemeristische Mythenerklärungen.

Doch solch ein Satz wie der, dass ein Kind seine eigenen Eltern verzehrt, ist überraschend genug, um seine Stelle unter mythischen Geschichten einzunehmen. Wenn eine solche Agnisage von Angiras erzählt würde, was ein anderer, aber nicht mehr verständlicher Name des Feuers war, dann würden wir auf einmal eine jener Mythen gehabt haben, die solche Steine des Anstoßes für Mr. Herbert Spencer und andere Ethnologen abgegeben haben. Diese Philosophen wollen Alles in der Entwicklung des Menschengeschlechts rationalistisch erklären. Sie wollen einen Grund für diese unaussprechlichen Niederträchtigkeiten ausfindig machen, deren sich die Götter

und Heroen selbst bei so fortgeschrittenen Völkern wie den Indern, Griechen, Römern und Teutonen, wie der Glaube annimmt, schuldig gemacht haben sollen. Ihr Ausweg aus den Schwierigkeiten ist sicherlich sehr scharfsinnig und sehr einfach; aber spricht irgend ein Grund dafür? Zunächst sagen sie uns, sie sähen nicht ein, warum solche Namen wie Feuer, Sonne, oder Morgenröte nicht als Namen wirklicher Individuen aufgefasst werden könnten, die vor Alters lebten. Sie weisen nach, dass bei den Karen manche Leute Abend, Mondaufgang u. s. w. hießen, dass eine tasmanische Dame den Namen Sonnenschein führte, und dass bei den Australiern Namen wie Hagel, Donner und Wind durchaus nichts Ungewöhnliches sind [1]. Sie weisen mit Hilfe moderner Adresskalender nach, dass selbst jetzt noch manche Leute Feuer, Morgenröte und Sonne heißen. Was die Schlechtigkeiten dieser Individuen anbetrifft, so erkennen sie darin sogenannte Überbleibsel einer früheren Entwicklungsstufe der Wildheit und des halbtierischen Zustandes, auf der die Vorfahren der Hindus, Griechen, Römer und Teutonen in der That imstande waren ihre Eltern aufzufressen, so wie Agni oder Herr Feuer, oder ihre Kinder aufzufressen, so wie Kronos oder Herr Zeit. Ich übertreibe nicht, ich kürze nur ab und stelle vielleicht darum die Theorien von Mr. Herbert Spencer und anderen Euhemeristen in zu nackter und daher weniger überzeugender und anziehender Form dar.

Natürlich ist es, wenn wir in vorhistorische Zeiten ver-

1) H. Spencer, *Sociology*, pp. 391—2. »Der erste Schritt in der Entstehung eines solchen Mythus würde die Existenz menschlicher Wesen sein, die Sturm oder Sonnenschein heißen. Aus der Konfusion zwischen diesen und den wirkenden Kräften in der Natur mit denselben Namen, die in der Tradition unfehlbar hervortreten müsste, würde die Personifizierung dieser wirkenden Kräfte der Natur und die Beilegung menschlichen Ursprungs und menschlicher Abenteuer sich ergeben, und die Legende würde, wenn sie einmal so hervorgekeimt wäre, in aufeinander folgenden Generationen ausgearbeitet und in Übereinstimmung mit den Naturerscheinungen gebracht werden.«

setzt werden, für uns sehr schwer, das Gegenteil zu beweisen. Wir können nicht beweisen, dass es niemals einen Herrn Sonne und ein Fräulein Morgenröte gegeben hat, dass dieser Herr Sonne niemals besagtes Fräulein Morgenröte umarmt hat und dass sie niemals in seinen Umarmungen schwach geworden oder gestorben ist. Es mag in der That einen Herrn Feuer gegeben haben, und er mag Vater und Mutter verzehrt haben, und er mag, wie die Ägypter behaupten, thatsächlich an verdorbenem Magen verstorben sein.

Auf der anderen Seite aber haben Gelehrte und Historiker volles Recht zu erklären, dass die Zeit, diese Theorien einer ernsten Betrachtung zu unterziehen, erst dann gekommen sein wird, wenn alle anderen Theorien versagt haben, und dass bis dahin die historischen Fußspuren der Sprache nicht außer Acht gelassen werden dürfen, sondern ebenso erklärt werden müssen, wie alle anderen Spuren in den niederen Schichten der Erde erklärt worden sind. Wenn wir hören, dass Ushas in den Umarmungen des Sûrya ihren Geist aufgiebt, dann dürfen wir nicht vergessen, dass Ushas die Morgenröte bedeutete und Sûrya die Sonne, und dass thatsächlich die Morgenröte jeden Morgen in den feurigen Umarmungen der Sonne ihr Leben aufgiebt Wenn wir lesen, dass Agni seine beiden Eltern verschlingt, dann dürfen wir nicht vergessen, dass Agni Feuer bedeutet, dass seine beiden Eltern die beiden Ara*n*îs oder Feuerhölzer sind, und dass thatsächlich das Feuer, sobald es durch Reibung erzeugt und zu Flammen angefacht ist, imstande ist, die Feuerhölzer zu verzehren, die ihm das Leben gegeben haben. Ich kann nicht einmal das kleine Zugeständnis machen, welches man von mir fordert, dass nämlich der Umstand, dass die Griechen solche Schlechtigkeiten für möglich hielten, beweist, sie hätten einst, in vorhistorischen Zeiten, selbst solche Dinge ausgeübt. Die alten Arier mögen früher ihre Eltern gefressen haben, wenn Mr. Herbert Spencer es beweisen kann; die Thatsache aber, dass sie von Agni glaubten, er habe sich dieses Verbrechens gegen die kindliche Liebe schuldig

gemacht, beweist es nach meinem Gefühl ebenso wenig, als die unnatürliche Behandlung seiner göttlichen Kinder durch Kronos mich davon überzeugen könnte, dass die Griechen der frühesten Zeit der Gewohnheit gefröhnt hätten, ihre Kinder zu verschlingen und dass sie, was selbst dann, bei der Theorie von den Überbleibseln, unerklärlich bleiben würde, imstande waren, sie augenscheinlich unverletzt wieder von sich zu geben.

Ich fühle deutlich genug die Stärke der Einwände, die von Anthropologen so oft gegen die historischen und linguistischen Erklärungen dieser grausigen Mythen erhoben worden sind. Es ist wieder und immer wieder, und scheinbar mit großem Recht gesagt worden, dass die Annahme befremdlich erscheinen würde, die alten Arier hätten ihre Zeit damit hingebracht, dass sie sich diese befremdlichen, bald absurden und unmöglichen, bald erhabenen und bedeutungsvollen Geschichten erzählten, wenn in den Thatsachen nicht der geringste Grund dazu für sie vorgelegen hätte. Wir müssen doch aber schließlich den Menschen so nehmen, wie wir ihn finden. So würde es auf den ersten Blick sehr unwahrscheinlich erschienen sein, dass Wette und Spiel, welche neuerdings als die Laster der modernen Gesellschaft hingestellt worden sind, zu den frühesten Vergnügungen des Menschen in den entlegensten Teilen der Welt gehört haben. Und doch kann kein Zweifel obwalten, dass es so war. Sie erinnern sich, wie ein so alter Philosoph wie Herakleitos die Weltregierung in der Weise erklärt, dass er den Zeus die Würfel werfen lässt[1]; und es ist interessant, dass von Herakleitos selbst berichtet wird, er habe dieses Spiel geliebt. Auf alle Fälle war das Spiel bekannt. Noch auffälliger ist es, dass wir unter den Rigveda-Hymnen ein Lied antreffen (X, 34), welches ich Ihnen in einer meiner früheren Vorlesungen vortrug und das die verzweifelten Äußerungen eines Spielers enthält, der die Würfel anklagt, durch ihre unwiderstehliche Anziehungskraft das Glück seines Hauses vernichtet zu haben.

---

1) Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Bd. I, S. 536.

Viele Kritiker pflegen an ein solches Lied zu appellieren zum Beweis dafür, welch fortgeschrittener und moderner gesellschaftlicher Zustand im Veda vorausgesetzt wird. Für den richtigen Kritiker enthält es nur die Lehre, dass unsere Anschauungen über die Beschaffenheit primitiven Lebens es sich gefallen lassen müssen, dass sie durch Thatsachen korrigiert werden. Von der epischen Poesie Indiens kann man sogar fast behaupten, dass sie auf der Leidenschaft für das Spiel aufgebaut ist, und wir wissen, wie sehr uncivilisierte Völker selbst jetzt noch diesem eingewurzelten Laster des armseligen Menschendaseins zugethan sind.

Alte Rätsel.

Wenn wir die Geschmacksrichtungen der Menschen studieren, wie wir sie im Veda dargestellt finden, so zeigt sich da ein besonderer Zug, der dazu beitragen kann, die Vorliebe für solche wunderbaren mythologischen Sagen zu erklären, wie wir sie bei den Ariern in Indien und in anderen Teilen der Welt finden. Das ist ihre Eingenommenheit für Rätsel. Ich habe mich früher nie auf diesen Punkt eingelassen, weil es scheinen könnte, als ob auch die Rätsel vielmehr eine Unterhaltung in unseren modernen Gesellschafts-Salons als in den primitiven Hütten der arischen Welteroberer bildeten. Aber als eins unter vielen Elementen, die zu dem überwuchernden Wachstum der Mythen beitragen, und zwar als ein sehr wichtiges Element, muss dieser Punkt, denke ich, sorgfältiger in Betracht gezogen werden, als es bisher geschehen ist.

Nachdem die Arier in Indien einmal zu der Auffassung gelangt waren, dass das Feuer fähig wäre, die Feuerhölzer zu verzehren, oder dass Agni Vater und Mutter gefressen hätte, da scheinen sie sich damit amüsiert zu haben solche Fragen zu stellen wie: »Wer isst seine eigenen Eltern?« Die Antworten pflegten dann wohl auf mancherlei mehr oder weniger weit hergeholte Einzelheiten einzugehen, und die Frage pflegte fortgesetzt zwischen Alt und Jung gestellt zu

werden, gerade wie wir unsere Kinder auffordern, solche Rätsel zu raten wie:

»Auf einem roten Hügel
Weidend weiße Schafe gehn,
Und hin und her sie laufen,
Bis sie schließlich stille stehn[1])«

Oder dann:

»Einäugig und hinten mit wedelndem Schwanz
Schwingt Großmutter Flick sich als wie im Tanz,
Doch lässt sie beim Sprung über Löcher und Ritzen
Stückweise den Schwanz in einer Falle sitzen.«

Dem mag sich das mexikanische Rätsel an die Seite stellen:

»Was geht durch ein Thal und schleppt seine Eingeweide hinter sich her?« (Die Nadel.)

Das Feuer eignete sich besonders gut zur Bildung von Rätseln. So finden wir bei den Zulus folgendes von Bischof Callaway am Ende seiner Zulu-Märchen[2]) veröffentlichte Rätsel:

»Ratet einen Mann, den die Menschen nicht gerne lachen sehen, weil es bekannt ist, dass sein Gelächter ein sehr großes Unglück ist, dem Wehklagen folgt und das der Freude ein Ende macht. Die Menschen weinen und die Bäume und das Gras; und jedes Ding hört man bei dem Stamme weinen, wo er lacht; und sie sagen: der Mann hat gelacht, der gewöhnlich nicht lacht.«

Dies ist ein sehr ausgeführtes Rätsel, und die Lösung ist sogar noch ausführlicher. Gemeint ist das Feuer und mit dem Lachen des Feuers, nicht ohne eine gewisse Beimischung von schadenfrohem Grinsen, ist sein knisterndes prasselndes Geräusch gemeint. Auf folgende Weise löst der Zulu sein Rätsel: »Das Feuer heißt ein Mann, damit das, was gemeint wird, nicht sofort durchschaut werden soll, indem es durch

1) Siehe Di Martino, *Enigmes populaires Siciliennes*, 1878, p. 9.

2) *Nursery Tales of the Zulus*, by the Rev. Canon Callaway. Natal 1868, p. 366. Tylor, *Primitive Culture*, Vol. I, p. 82. (Deutsche Übersetzung »Anfänge der Kultur«, S. 91.)

das Wort ‚Mann' undeutlich gemacht wird. Ein Rätsel ist gut, wenn es nicht sofort zu durchschauen ist. Man liebt es nicht, dass das Feuer, selbst wo es im Hause angezündet wird, seine Funken (sein Gelächter) umherfliegen und auf die Bodendecken fallen lässt. Der Eigentümer (derselben) schreit, weil es brennt, und wenn er ein Loch darin sieht, schreit er wieder. Oder wenn Speise gekocht wird, so kann, wenn das Feuer groß ist, der Topf durch das Feuer verbrannt werden und der Topf die Speise verbrennen. Dann lacht der Mann, das heißt das Feuer, und die Leute schreien. Oder wenn ein Funke in das Strohdach einer Hütte gesprungen ist, so sieht man das am Feuer. Alle Menschen werden zusammenlaufen, wenn die Feuerflamme hervorbricht und das Haus mit den darin befindlichen Dingen einäschert, und da erhebt sich ein großes Weinen. Die Ziegen sind verbrannt, und die Kälber und die Kinder. (Beachten Sie, dass die Kinder zuletzt kommen.) Die Kühe brüllen nach ihren Kälbern; die Menschen schreien nach ihren Ziegen; die Frau und ihr Mann weinen um ihre Kinder. Die Kinder schreien nach ihrem Vater, der verbrannt ist, als er Kostbarkeiten aus dem brennenden Hause holen wollte und das Haus über ihm zusammenstürzte. Der Mann schreit nach seiner Frau, die verbrannte, als sie ihr Kind aus dem brennenden Hause holen wollte. Die Bäume weinen, sie weinen über ihre Schönheit, die vom Feuer zerstört worden ist, denn die Bäume sind vertrocknet und verdorrt. Und das Vieh schreit, schreit über das Gras, weil es Nichts mehr zu fressen hat, sondern Hungers sterben muss. Das ist das Lachen des Feuers.«

Dieser Geschmack an Rätseln war sehr weit verbreitet; und die meisten davon sind so einfach, dass wir sie schwerlich Rätsel nennen würden. Sie erinnern sich des Rätsels des Simson: »Speise ging von dem Fresser und Süßigkeit von dem Starken.« Keiner wäre vielleicht imstande gewesen, ein solches Rätsel zu raten, am allerwenigsten die Philister, wenn sie nicht in der That mit Simsons Kuh gepflügt hätten.

Das Rätsel der Sphinx hat Etwas von dem Charakter eines alten Rätsels, da es vielmehr beschreibend als irgendwie auf Täuschung berechnet ist. »Was hat eine Stimme und geht auf vier Füßen am Morgen, auf zwei zu Mittag und auf drei am Abend?«

Zu derselben Klasse gehört das wohlbekannte griechische Rätsel von Tag und Nacht:

> Εἰσὶ κασίγνηται διτταί, ὧν ἡ μία τίκτει
> Τὴν ἑτέραν, αὐτὴ δὲ τεκοῦσ' ὑπὸ τῆσδε τεκνοῦται.

»Es giebt zwei Schwestern, von denen die eine die andere gebiert; und die, die die andere gebiert, wird selbst von ihr geboren.«

Dass der Geschmack an diesen Rätseln in Indien alt war, sehen wir an solchen Liedern im Rigveda wie I, 164, das ganz aus Rätseln besteht, von denen einige so dunkel sind, dass selbst Dr. Haug[1], der eine gelehrte Abhandlung über dieses Lied schrieb, sie nicht alle lösen konnte.

Brahmodya.

Dieses Aufgeben und Beantworten von Rätselfragen bildete in der That einen wesentlichen Bestandteil der Vergnügungen, die mit der Darbringung der alten Opfer verbunden waren. Der Name dafür ist Brahmodya, was entweder einfach die Erörterung oder Unterhaltung der Brahmanen, der Priester, oder eine Erörterung über das Brahman, das höchste Seiende, bedeutet haben mag.

Wir finden Beschreibungen dieser priesterlichen Erörterungen in der Vâ*g*asaneyi-sa*m*hitâ XXIII, 9—12; 45—62, und sonst. Ich werde einige Stellen übersetzen, um Ihnen einen Begriff von der einfachen geistigen Speise zu geben, die dem Geschmack dieser alten Weisen genügte[2].

1) *Vedische Räthselfragen und Räthselsprüche* in *Sitzungsberichte der Kön. bayr. Akademie der Wissenschaften*, Band II, Heft 3, 1875.

2) Vgl. Maitrâya*n*î-sa*m*hitâ III, 12, 19; Taitt.-sa*m*hitâ VII, 4, 18, 1; Kâ*th*aka V, 4.

Der Brahman-Priester macht den Anfang, indem er den Hot*ri*-Priester fragt:

»Wer, meinst du, geht allein, und wer wird wiedergeboren? Was ist das Mittel gegen Kälte? Was ist das große Gefäß?» Der Hot*ri*-Priester antwortet: »Die Sonne geht allein; der Mond wird wiedergeboren. Agni, das Feuer, ist das Mittel gegen die Kälte; die Erde ist das große Gefäß.«

Hier waren die Rätsel leicht zu beantworten. Die nächsten aber sind schwerer.

Der Hot*ri*-Priester fragt den Brahman-Priester:

»Was war der erste Gedanke? Was war der große Vogel? Wer war Pilippilâ, und wer war Pisangilâ?«

Sie sehen, diese Fragen sind etwas schwieriger. Der Brahman-Priester aber beantwortet sie, wie folgt:

»Der Himmel, Dyaus, war der erste Gedanke.«

Nun mag hierin eine sehr tiefe Wahrheit liegen. Es geht daraus hervor, dass diese indischen Weisen dachten, dass der erste menschliche Begriff, als unterschieden von bloßen Wahrnehmungen, der Himmel gewesen sein muss, dass der Himmel die erste Verwunderung, die erste Erwägung, den ersten Gedanken und den ersten Namen hervorrief. Aber, als ob dies eine zu tiefsinnige Erklärung sei, fügt der Kommentator hinzu, dass mit Dyaus oder Himmel hier der Regen gemeint sein kann, und dass es der Regen war, als eine wesentliche Bedingung für das Leben selbst, der den ersten Gedanken bei den Menschen bildete.

Was den großen Vogel anbetrifft, so antwortet der Priester, dass dieser das Ross war. Das mag so sein, aber es scheint wahrscheinlicher, dass an dieser Stelle mit dem großen Vogel ursprünglich ein Name für die Sonne gemeint war.

Die nächsten Fragen sind noch schwieriger.

Pilippilâ ist ein Wort, welches sonst nirgends vorkommt, eins von der zweifellos sehr zahlreichen Klasse derjenigen Worte, die in den gesprochenen Sprachen von Indien existierten, aber keinen Platz in deren Litteratur gefunden haben. Der Brahman-Priester erklärt Pilippilâ als die Erde bedeutend,

aber der Name, den er für Erde gebraucht, ist in diesem Sinne wiederum sonst ganz unbekannt. Denn avi, welches hier angeblich Erde bedeutet, bedeutet sonst Schaf und ist dasselbe Wort wie lat. *ovis*, griech. ὄϊς, englisch *ewe*. Es scheint mir nicht unwahrscheinlich, dass avis ursprünglich als Bezeichnung des Morgens oder der Morgenröte diente, die dann besser passen würde zu der nächsten Antwort, auf die Frage: »Was ist Pisangilâ[1]?« Diese wird beantwortet, und wahrscheinlich richtig, mit der Erklärung, dass damit die Nacht gemeint sei. Pisanga bedeutet im Sanskrit dunkelrot, und Pisangilâ würde daher ein passender Name für die Dämmerung sein[2].

Andere Rätsel folgen, aber ich werde nur noch eins hinzufügen, weil dasselbe darthut, dass auch philosophische Fragen in diese Rätsel einbegriffen waren. So fragt in Vers 51 der Udgâtri-Priester den Brahman-Priester:

»In was ist der Mensch (oder die Seele) eingetreten? Welche Dinge sind in den Menschen gelegt? Was kannst du, o Brahman, wir fordern dich heraus, uns darauf antworten?«

Der Brahman-Priester antwortet: »Der Mensch ist eingetreten in die Fünf, diese Fünf sind in den Menschen gelegt. So antworte ich dir darauf, du bist mir nicht im Wissen überlegen.«

Mit den »Fünf« sind die fünf Sinne gemeint, wobei die äußeren Sinne diejenigen sind, in die der Mensch eingetreten ist, die inwendigen Sinne aber die, die in ihn gelegt sind. So einfach diese Anschauung ist, sehen Sie doch, dass sie eine Kenntnis des Menschen oder des wesentlichen Elementes im Menschen, als etwas von den fünf Sinnen Unabhängigen, in sich schliesst. Der Mensch war erkannt worden als etwas vom sehenden, hörenden, schmeckenden, riechenden und fühlenden Tier Verschiedenes, und das ist eine Anschauung,

---

1) Das *S*atapatha-Brâhma*n*a XIII, 2, 6, 16 erklärt pilippilâ mit *s*rî, Glück.

2) In XXIII, 56 wird pisangilâ erklärt mit a*g*â, und a*g*â wieder mit Mâyâ oder Nacht.

welche die feste Grundlage aller zukünftigen idealistischen Philosophie bildet.

Ich fühle die Überzeugung, dass dieser alte und weitverbreitete Geschmack an Rätseln ein mächtiges Element in der Ausbildung der Mythologie gewesen ist, und dass man sich auf manche auffälligen Züge in den Naturerscheinungen näher einließ und sie ausführlich behandelte, um den Leuten Amüsement zu bereiten und ihnen Rätsel aufzugeben. Was gab es denn schließlich auch für Unterhaltungsstoff und für geistiges Vergnügen in jenen frühen Tagen? Die Angelegenheiten des Hirtenlebens sind bald erschöpft, und selbst das Wetter, der nie versagende Gemeinplatz, konnte nicht viel mehr Abwechslung in die Unterhaltung bringen als heutzutage. Stoffe für sensationelle Romane waren wohl in dem einfachen idyllischen Leben der arischen Bauern nicht in reicher Fülle vorhanden, und selbst Kriege konnten kaum mehr sein als Raubeinfälle und Plünderungen. Was Wunder also, dass das, was wir jetzt Mythologie nennen, als getrennt von Religion und Philosophie, einen so willkommenen Gegenstand für die Unterhaltung abgab, und dass selbst die Excentricitäten der alten Mythologien und die Sonderbarkeiten ihrer alten Rätsel dazu dienten, sie dem Geiste der folgenden Generationen einzuschärfen, und so ihre Fortdauer gesichert haben.

Das Verschwinden des Agni.

Lassen Sie uns jetzt einen anderen besonderen Zug von Agni, dem Feuer, betrachten. Mochte das Feuer von der Sonne kommen, oder vom Blitz, oder von der Reibung von Feuerhölzern, es hatte immer dasselbe Schicksal. Es kam und verschwand wieder. Das Feuer in der Sonne verschwand bei Sonnenuntergang, und Niemand wusste, was im Wasser aus demselben würde. Manche Leute bildeten sich ein, sie hörten das Meer zischen, wenn die Sonne hineintauchte. So steht es mit der menschlichen Einbildungskraft. Das Feuer im Blitz verschwand sogar noch plötzlicher. Es kam und

schwand wie der Blitz, wie wir zu sagen pflegen. Schließlich war selbst das durch Reibung erzielte Feuer schwer zu fangen, und wenn es nicht beständig bewacht und mit dürren Blättern und Holzstücken oder mit hineingegossenem Fett und Öl lebendig erhalten wurde, so war es leicht imstande zu verschwinden.

Dieses Verschwinden des Feuers war eine höchst ernste Sache, besonders als die Kunst des Herausreibens desselben aus dem Holze noch nicht allgemein bekannt oder erst ausschließlich in gewissen priesterlichen Familien geübt war. Ohne Feuer zu sein bedeutete nicht nur, unfähig zur Opferdarbringung zu sein, obwohl das in den Augen der Brahmanen schon ernst genug war; in den nördlichen Gegenden Indiens bedeutete es auch den Tod vor Kälte und Hunger. Kein Wunder also, dass das Verschwinden des Feuers den Geist der alten Mythenschöpfer, Rätselbildner und Märchenerzähler beschäftigte, und dass alle möglichen Gründe ausgeklügelt wurden, um die Flucht des Agni zu erklären.

Dialog zwischen Agni und Varu*n*a.

Wie alt diese Erzählungen sein müssen, können wir aus dem Umstande abnehmen, dass wir in den Hymnen, die im Allgemeinen keine sehr ausgeführten Legenden enthalten, schon einen Dialog zwischen Agni und einem anderen Gott, dem Varu*n*a, finden, welch letzterer den Agni zu überreden sucht, sein Versteck zu verlassen und wieder zu Menschen und Göttern zurückzukehren. Ich werde Ihnen eine Übersetzung des Liedes geben, obgleich es zu der Klasse gehört, die die meisten Vedenforscher für verhältnismäßig jung zu halten pflegen (Rv. X, 51).

Varu*n*a spricht:

»Jene Hülle war groß und stark, von der bedeckt du in die Wasser eingegangen bist. O Agni, Allwissender, es giebt *einen* Gott, der oftmals alle deine Gestalten wahrnahm.«

Agni erwidert:

»Wer sah mich? Welcher Gott war es, der oftmals meine

Gestalten erspähte? Wo denn, o Mitra und Varuna, verweilen alle die Brände des Agni, die zu den Göttern hinaufsteigen?«

Varuna:

»Wir verlangten oft nach dir, allwissender Agni, nachdem du in die Wasser und die Kräuter eingegangen warst. Yama war es, o Glänzender, welcher dich entdeckte, der du aus zehn Umhüllungen hervorfunkelst.«

Agni:

»Ich floh vom Opfer, o Varuna, fürchtend, dass die Götter mich dort verwenden würden. Oft sind meine Körper hier verborgen worden. Ich, Agni, liebte diese Thätigkeit nicht.«

Varuna:

»Komm hierher, der gottesfürchtige Mensch begehrt zu opfern; du wohnst in der Finsternis lange genug. Mache die Pfade zu den Göttern gangbar und bringe willig die Opferspende dahin.«

Agni:

»Die Brüder des Agni haben früher dieses Werk vollendet wie ein Wagenlenker seinen Weg. Darum, o Varuna, eilte ich weit weg aus Furcht, ich bebte wie ein Wild vor der Bogensehne des Jägers.«

Varuna:

»Wir geben dir ein nie alterndes Leben, sodass du, wenn du in Dienst genommen wirst, nicht leiden sollst, o allwissender Agni; dann wirst du willig den Opferanteil zu den Göttern tragen, o Edler.«

Agni:

»Dann gebt mir allein die ersten und die letzten Spenden und den kräftigen Teil des Opfers, das beste von den Wassern und die Seele der Kräuter und lasst das Leben des Agni lange währen.«

Varuna:

»Dir allein sollen die ersten und die letzten Spenden gehören und der kräftige Teil des Opfers. Dir soll dieses

ganze Opfer gehören und vor dir sollen sich die vier Weltgegenden beugen.«

Ich betrachte, wie ich vorhin sagte, dieses Lied als ein späteres Produkt. Die Schlussverse besonders sind der Art, wie wir sie vielmehr in den Brâhma*n*as als in den Hymnen erwarten würden. Was ich übersetzt habe mit »die ersten und die letzten Spenden«, das sind in Wirklichkeit technische Ausdrücke des Opferrituals (prayâ*g*a und anuyâ*g*a) und wahrscheinlich eingesetzt, um zu erklären, warum bei gewissen Opfern die ersten und letzten Spenden immer dem Agni geweiht werden.

Spätere Nachrichten über das Sichverstecken des Agni.

Der Kern dieser und anderer Sagen über das Sichverbergen des Agni war immer derselbe: — Agni konnte ausgehen und musste durch das eine oder das andere Mittel zurückgerufen werden. Alles andere wurde je nach der Phantasie der einzelnen Geschichten-Erzähler zugefügt. So lesen wir in der Taittirîya-sa*m*hitâ II, 6, 6, 1 [1]. »Agni hatte drei ältere Brüder, die ermatteten, während sie die Opfer zu den Göttern trugen. Agni fürchtete, dass er demselben Geschick verfallen würde, und deshalb verschwand er und versteckte sich in den Wassern. Die Götter suchten ihn aufzufinden. Ein Fisch verriet ihn. Agni verfluchte den Fisch mit den Worten »da du mich verraten hast, mögen dich die Menschen töten, wann sie wollen.« Die Menschen töten infolgedessen nach Belieben den Fisch, weil er verflucht wurde. Die Götter fanden den Agni und sprachen zu ihm: »Komm zu uns und bring uns die für uns bestimmten Opferspenden!« Er erwiderte: »Lasst mich eine Gunst erbitten. Lasst jeden Teil des Opfers, der, nachdem er ergriffen und bevor er ausgegossen ist, außerhalb des heiligen Cirkels fällt, meinen Brüdern zu teil werden.«

1) Muir, *O. S. Texts*, Vol. IV, p. 203.

Sie sehen, wie der Mythus sich fortgesetzt weiterentwickelt. Agni hat jetzt drei Brüder, die älter sind als er selbst, möglicherweise die drei Feuer von der Sonne, vom Blitz und von den Feuerhölzern. Oder vielleicht mögen sie seine älteren Brüder heißen, weil sie bei früheren Opfern verschwunden sind. Wir können leicht begreifen, wie das, was beim Opfer verschüttet worden war, als diesen drei älteren Brüdern dargebracht gelten konnte, denn was einmal zum Opfer herzugebracht worden war, musste dem einen oder anderen Gott zugeteilt werden. Daher mussten Empfänger ausfindig gemacht werden selbst für das, was verschüttet worden war, und die drei invaliden Brüder des Agni schienen die geeigneten Empfänger für diese vergeudeten Spenden zu sein[1].

Alles das ist bloß spitzfindige Ausführung und priesterlichem Einfluss zuzuschreiben. Was aber an diesem Bericht neu ist, ist das, dass hier Agni, anstatt von Yama, oder wie anderswo angegeben wird, von Indra (X, 32, 6) aufgefunden zu werden, von einem Fisch verraten wird, und wieder an anderen Stellen von einem Frosch. Diese Tiere mögen vielleicht die ersten Strahlen der Morgenröte bedeutet haben, die die Rückkehr der Sonne verraten, wenn wir aber bedenken, wie sehr die fernere Entwicklung eines Mythus in den Händen jeder beliebigen geistesschwachen Großmutter und selbst in denen ihrer Enkelkinder lag, dann sind wir kaum zu der Erwartung berechtigt, dass in jedem Bestandteil dieser Erzählungen logischer Grund und Bedeutung liegen müsse.

Die Geschichte vom Verschwinden des Agni ist offenbar sehr populär gewesen, und wir finden in der epischen Poesie

1) Dass ein abergläubisches Gefühl mit Bezug auf die Teile von Allem, was einmal zum Opfer gehört hatte, vorhanden war, sehen wir immer wieder. So führt Vasish*th*a (XI, 22—23) den Manu dafür an, dass »sowohl das, was zurückbleibt (in den Gefäßen), als auch die Brocken (des Mahles) den Anteil derjenigen Familienglieder bilden, die verstarben, ehe sie die Sakramente empfingen.« Sie dürfen nicht weggefegt werden vor Sonnenuntergang.

und selbst in den spätesten Purâ*n*as immer wieder darauf Bezug genommen, obwohl mit eben so vielen Modifikationen. Gerade durch diese Modifikationen wird der Mythus vom Verschwinden des Agni für uns so instruktiv. Die ursprüngliche Idee war, wie wir sahen, einfach genug. Sie war weiter Nichts als die Erwähnung des betrübenden Umstandes, dass das Feuer ausgehen könnte. Alles andere war einfach ein Versuch, die sehr natürlichen Fragen zu beantworten: »Warum geht das Feuer aus? Wohin geht es, und wie hat man es sich wieder verschafft?«

Wir haben schon eine Antwort auf die Frage, warum Agni sich verbarg, kennen gelernt. Weil er es nämlich müde war, immer beim Opfer Dienste leisten zu müssen. Eine andere Begründung wird im Mahâbhârata III, 221 gegeben. Hier lesen wir, dass Agni, nachdem er zur Leichenverbrennung benutzt worden war, sich besudelt fühlte und seine Zuflucht im Ocean nahm. Atharvan wurde von den Göttern abgesandt, ihn zur Rückkehr zu bewegen, aber er lehnte es ab mit dem Hinweis, dass er sich zu schwach fühle, die Opfer zu den Göttern zu tragen, und dass Atharvan es doch an seiner Stelle thun möchte. Agni fand dann ein anderes Versteck, wurde aber wiederum verraten, durch die Fische, die er infolge davon verfluchte und verdammte, von anderen Kreaturen verzehrt zu werden[1]). Als Atharvan ihn wiederum zur Rückkehr drängte, versteckte er sich unter der Erde und ließ seinen Körper sich auflösen. Seine Leber, hören wir, wurde zum Eisen, seine Galle zum Smaragd, sein Phlegma zum Kristall, seine Knochen zum Devadâru-Baume u. s. w. Als er sich in diesem Zustande befand, wurde er durch die Bemühungen des Bh*r*igu, Angiras und Anderer wieder hergestellt. Er flammte wiederum auf, aber in Schrecken gesetzt beim Anblick des Atharvan entfloh er wiederum um sich im Ocean zu verstecken. Dem Atharvan aber gelang es schließlich, den Agni wiederzu-

1) In Rom wurden bei den Volkanalien dem Gott des Feuers Fische geopfert. Varro, *L. L.* VI, 20; Plin. *Epist.* III, 5, 8.

bekommen und ihn zu überreden, seine Opferpflichten wieder auf sich zu nehmen.

Eine andere Erklärung von Agni's Verschwinden ist die, dass Bhrigu, ein Heiliger, ihn verfluchte, weil er die Wahrheit gesagt hatte. Die Sache verhält sich so, dass dieser Heilige den Riesen Puloman seiner Braut, der Pulomâ, beraubt hatte. Puloman befragt, wie er das Haus des Heiligen betritt, um seine Braut wieder zu bekommen, den Agni, das auf dem Herd brennende Feuer, ob jene nicht des Riesen legitime Braut sei. Agni, der keine Unwahrheit sagen kann, spricht die Wahrheit, Puloman trägt seine Braut davon und der Heilige verflucht den Agni, ein sarvabhaksha zu werden, ein nicht unterscheidender Fresser, ein Verschlinger von unreinen sowohl wie von reinen Dingen; freilich fügt er hinzu, dass seine Flammen stets Alles reinigen sollen. Darauf floh Agni und verbarg sich in einem Samî-Baume. Die ganze Welt schien dann in Gefahr zu schweben, während der Abwesenheit des Agni zu Grunde zu gehen. Brihaspati aber führt die flehenden Götter zu dem Samî-Baume, in dem Agni sich versteckt hatte, und überredet ihn schließlich zurückzukehren, wenn er auch ein sarvabhaksha, ein unterschiedslos Fressender, bleiben müsste[1].

Es giebt noch verschiedene andere Legenden von Agni und seinem wiederholten Verschwinden, und es ist leicht zu sehen, dass ein gewisser Sinn in allen liegt. Zum Beispiel konnte der Gedanke, dass das Feuer Alles, sowohl Reines wie Unreines, verzehrte, sehr wohl die Hindus stutzig machen, die, jedenfalls in späteren Zeiten, mit Bezug darauf, was gegessen und nicht gegessen werden durfte, so sehr eigen waren. Daher die Geschichte von dem gegen Agni ausgestoßenen Fluche des Heiligen und von seiner Verwünschung dazu, Alles, Reines wie Unreines, zu verzehren.

Agni's Sichverstecken in einem Samî-Baume ist ebenfalls

1) Eine ähnliche Geschichte vom aussätzigen Agni wird von Al-Birûnî (Vol. II, p. 140) nach dem Vishnudharma erzählt.

verständlich. Von diesem Baume musste eins der Feuerhölzer genommen werden, und da durch bloßes Reiben das Feuer aus demselben hervorkam, so war es nur ein ganz natürlicher Schluss, dass Agni sich in dem Baume versteckt gehalten hätte.

Warum von Agni die Sage ging, dass er sich im Wasser verborgen gehalten hätte, ist gleichfalls verständlich. Zunächst schien er sich aus den Wolken zu erheben und in sie zurückzusinken, insofern als er in der Sonne verkörpert war. Zweitens brach er in Gestalt des Blitzes aus den Wolken hervor und schien die Ursache des Regens zu sein. Drittens konnte es der Aufmerksamkeit nicht entgehen, dass das eine Element, welches das Feuer zu bewältigen imstande, das Wasser war, sodass sich auch in diesem Sinne sehr wohl sagen ließ, dass Agni durch das Wasser versteckt oder ausgelöscht worden sei.

Wir finden einen ähnlichen Gedanken ausgedrückt in einer Legende, die uns erzählt, dass Agni einst ausgesandt wurde, um Indra aufzufinden, der verloren gegangen war. Als er von seiner Entdeckungsreise zurückkehrte, berichtete er den Göttern, er hätte die ganze Welt durchforscht, ohne den Indra zu finden; nur die Wasser hätte er nicht durchforschen können, weil er darin zu Grunde gehen würde, denn das Feuer, erklärt er, wird aus dem Wasser geboren, und die Macht des Feuers schwindet dort, von wo es herstammt.

Weiter liegt einige Bedeutung in der Geschichte, dass Agni, als er sich in der Erde verbarg, in Eisen und andere Metalle überging. Sie beweist, dass der vulkanische Ursprung der Metalle vermutet worden war, und dass wahrscheinlich Spuren von der Thätigkeit des vulkanischen Feuers entdeckt worden waren. Schließlich war, da das Feuer als heiß bekannt war und die Hitze als Leben galt, der Gedanke, dass Agni in allen lebenden Wesen versteckt läge und dass selbst das Wachstum und Reifwerden der Pflanzen von seinem Vorhandensein abhingen, nicht unnatürlich.

Die Bedeutung oder Hyponoia der Mythologie.

Was ich Ihnen durch diese Sammlung mythologischer Aussprüche über Agni deutlich vor Augen führen wollte, ist dieses, dass doch Körner vernünftigen Denkens in dem ganzen Haufen von Unvernunft, den wir Mythologie nennen, zu finden sind. Die Grundelemente der Mythologie, wenn wir sie noch entdecken können, sind stets vollkommen natürlich. Ihr übernatürliches Aussehen ist die Folge von Weiterentwicklung und Verfall, von Phantasie und Scherz, von Missverständnis, manchmal, obgleich selten, von willkürlicher Verdrehung. Das ist es, was uns die vergleichende Mythologie lehrt. Es ist unsere Sache, daraus die praktischen Lehren zu entnehmen, welche die vergleichende Forschung stets an die Hand geben wird, wenn sie nur von wahrhaft philosophischem und umfassendem Geiste getragen ist.

Lehren der vergleichenden Mythologie.

Zwei Vorurteile giebt es auf jeden Fall, welche die vergleichende Religionsforschung und die vergleichende Untersuchung der unvermeidlichen Abwege dieser Religionen ausrotten helfen kann. Das eine ist das, dass die alten Erdenbewohner so verschieden von uns gewesen wären, dass wir von ihnen nichts lernen könnten, dass sie nicht nach denselben Normen beurteilt werden könnten wie wir selbst, und dass sie, selbst wenn sie dasselbe sagen, doch nicht dasselbe meinen.

Das zweite Vorurteil, das besonders bei einer gewissen Gelehrtenklasse herrscht, ist das, dass Dichter und Propheten, die verschiedenen Ländern angehören, wenn sie ein und dasselbe sagen, das von einander entlehnt haben müssten.

Was dieses zweite Vorurteil anbetrifft, wo ist ein zureichender Grund dafür zu finden? Wir können sehen, wie die meisten Gedanken im Veda auf natürliche und begreifliche Weise emporgewachsen sind. Ich suchte dieses an

Beispiel des Agni, des Feuers, und von dessen allmählicher Entwicklung zu einem Feuergott und endlich zu einem höchsten Gott zu erweisen. Wenn wir dann dieselbe Entwicklung oder dasselbe Endergebnis auch anderwärts finden, wie zum Beispiel in Babylon, warum sollen wir sagen, Babylon habe aus Indien entlehnt oder Indien aus Babylon? Sicherlich war das, was in einem Lande möglich war, ebensogut in einem anderen möglich; was in Indien begreiflich ist, ist auch in Babylon verständlich. Wenn im Altertum ein wirklicher historischer Austausch zwischen zwei Völkern bestanden hat, so lässt sich ein solcher Austausch nicht leicht verkennen. Zum Beispiel beweist der bloße Name des *Alphabets* besser als irgend etwas anderes, dass die Phönizier zu einer bestimmten Zeit die Schulmeister der Griechen waren. Wenn aber, wie beim Veda, soweit wir bisher wissen, keine Spur von einem fremden Einfluss vorhanden ist, sei es ein semitischer oder ein ägyptischer, warum sollen wir uns in Babylon, Nineve, Ägypten oder China umsehen nach den Voraussetzungen dessen, das uns schon auf indischem Boden seine ganz natürliche Entwicklung darthut? Auf unseren Karten mag der Norden Indiens Babylon sehr benachbart erscheinen, aber der Himmel ist hoch und der Zar ist weit, und die Wege von Indien nach Babylon sind selbst heutzutage durchaus nicht glatt und angenehm zu passieren. Ich weiß, es giebt Übereinstimmungen, manchmal sehr überraschende Übereinstimmungen, zwischen der Religion der Vedas und denen anderer Völker. Es giebt überraschende Übereinstimmungen, wie Sie neuerdings oft gehört haben, zwischen Buddhismus und Christentum. Für den wissenschaftlichen Forscher sind aber diese Übereinstimmungen Nichts im Vergleich mit den bedeutenden Verschiedenheiten zwischen diesen Religionen. Es sind auch einige zerstreute Übereinstimmungen selbst zwischen Sanskrit und Hebräisch, zwischen Englisch und Chinesisch vorhanden, welches Gewicht haben diese aber inmitten des total verschiedenen Ganzen von Wortschatz und Grammatik? Das ist ein Punkt, der befremdlicher Weise unbeachtet geblieben ist, obwohl er in den Augen des wissen-

schaftlichen Forschers gewichtig genug ist, um ihm die Lust zu nehmen, in solche zwecklosen Kontroversen sich überhaupt einzulassen.

Wenn ich Ihnen zu zeigen versucht habe, wie der Menschengeist ohne irgendwelche Hilfe außer der von Seiten der wunderbaren Naturoffenbarung in Indien vom Begriff des Feuers aus zum höchsten Begriff von der Gottheit gelangte, so war dabei mein Ziel, an einem unwiderleglichen Beispiele darzuthun, dass solch ein Prozess nicht allein möglich war, sondern auch thatsächlich stattgefunden hat. Das ist die einzige Antwort, die der Forscher denen geben kann, welche aus einem von ihnen niemals dargelegten Grunde behaupten, es sei für die menschliche Vernunft ohne äußere Hilfe unmöglich zum Begriff Gott zu gelangen. Ich hoffe aber, dass Niemand mich in solchem Grade missverstanden haben kann, um anzunehmen, dass ich behaupten wollte, alle anderen arischen Völker hätten ihren Begriff von der Gottheit aus den Hymnen des Veda hergenommen oder aus den Anschauungen über Agni. Alles, was ich beweisen wollte, war das, dass Alles, was im Veda wirklich war, auch anderwärts möglich ist. Es herrscht ebenso ein Parallelismus zwischen den Religionen wie zwischen den Sprachen des arischen Stammes, aber die entlegene Quelle, aus der diese Ströme entspringen, ist nicht in Indien zu suchen. Es gab indessen solch eine Quelle, und diese Quelle hatte einen wahrhaft historischen Charakter.

Wenn wir dagegen Ähnlichkeiten zwischen irgend einer der arischen und irgend einer der semitischen Religionen finden, so liegt da keine gemeinsame historische Quelle für diese parallelen Ströme vor. Die einzige gemeinsame Quelle dafür ist, soweit wir bisher wissen, unsere gemeinsame innere Natur und die gemeinsame äußere Natur, die uns umgiebt. In alle dem, was der Menschengeist in dieser gemeinsamen Schulstube der Welt gelernt hat, haben wir Anteil an derselben Wahrheit und sind denselben Irrtümern ausgesetzt, mögen wir in Sprache und Denken arisch, semitisch oder ägyptisch sein. Oder um es in deutlichere Worte zu über-

setzen, in allen Grundlagen der Religion sind wir weder besser noch schlechter als unsere Nachbarn, noch weiser noch unweiser als alle Glieder der großen Familie, die gelehrt worden sind, sich als Kinder eines und desselben Vaters im Himmel zu fühlen.

Das ist die Lehre, die uns Nichts so nachdrücklich erteilen kann wie eine Vergleichung der Religionen der Welt. Sie erteilt uns Lehren durch Thatsachen, nicht durch Theorien. Ich muss mich oft damit begnügen, Ihnen trockene Thatsachen vorzuführen: ich zweifle aber nicht, dass diese Thatsachen selbst ohne Predigt wie Texte reden werden.

Vorlesung XII.

Religion, Mythus und Sitte.

Unterschied zwischen Religion und Mythologie.

Ich war in meiner letzten Vorlesung darauf bedacht, Ihnen darzulegen, wie aus derselben Quelle, welche die alte Welt mit religiösen Begriffen versah, auch eine Anzahl von Anschauungen floss, die nicht beanspruchen können, in irgend einem Sinne für religiös zu gelten, am allerwenigsten in dem Sinne, den *wir* selbst mit dem Worte Religion verbinden.

Wir sahen, wie im Veda der Begriff Feuer höher und immer höher emporgehoben worden war, bis er schließlich mit der höchsten Gottheit der vedischen Sänger gleichbedeutend wurde. Aber in den verliebten Launen des Agni, wie sie in der späteren Poesie Indiens erzählt werden, ferner in Griechenland in der wunderbaren Geburt des Hephaestos, ebenfalls eines Repräsentanten oder, wie wir manchmal sagen, eines Gottes des Feuers, in seinem schimpflichen Sturz aus dem Himmel, in seiner Verheiratung mit Aphrodite, zu geschweigen von dem peinlichen *dénouement* jenes übelbeleumundeten Zusammenseins, ist sehr wenig von Religion zu finden, sehr wenig von »der Wahrnehmung des Unendlichen unter solchen Formen, welche geeignet sind die sittliche Haltung des Menschen zu beeinflussen.«

Diese mythologischen Erzählungen sind zweifellos Splitter und Späne von demselben Block, aus dem manch göttliches

Bildnis durch den Menschengeist herausgemeißelt ist, aber ihr Charakter, ihr Ursprung und Zweck ist ein ganz anderer. Diese Unterscheidung ist indessen nicht nur aus den Augen gelassen worden, sie scheint oftmals sogar absichtlich aus den Augen gelassen worden zu sein. Jedesmal, wenn es erforderlich war, über eine von den nichtchristlichen Religionen in feindlichem Sinne zu Gericht zu sitzen, sind diese Geschichtchen, die Geschichtchen von Venus, Vulkan und Mars, unaufhörlich citiert worden als Beweis für den heruntergekommenen Charakter der alten Götter und Heroen und der heidnischen Religion im Allgemeinen.

Das ist höchst unehrlich. Denn weder repräsentiert dieser mythologische Schutt, um nicht zu sagen Kehricht, die wesentlichen Elemente der griechischen und römischen Religion, noch glaubten die Alten selbst, dass das der Fall wäre. Wir müssen uns vergegenwärtigen, dass die alten Völker in Wirklichkeit noch kein Wort und keinen Begriff für Religion in dem umfassenden Sinne hatten, den wir damit verbinden. Es würde kaum möglich sein, in irgend einer der alten Sprachen oder selbst im klassischen Griechisch auch nur die Frage zu stellen, ob der Glaube an Hephaestos und Aphrodite einen religiösen Glaubensartikel bildete.

Es ist richtig, dass die Alten, wie wir sie etwas obenhin nennen, für ihre Götter nur einen Namen hatten, mochten sie Jupiter, den *Deus Optimus Maximus*, oder Jupiter, den treulosen Gatten der Juno, meinen. Wenn wir aber von den Alten im Allgemeinen reden, so dürfen wir nicht vergessen, dass wir nicht nur von Homer und Hesiod, sondern ebenfalls von Männern wie Herakleitos, Aeschylos und Plato reden. Diese alten Denker wussten ebensogut wie wir, dass niemals etwas der Götter Unwürdiges von ihnen wahr sein könnte, viel weniger noch vom höchsten Gott; und wenn sie sich Mythen und Legenden ruhig gefallen ließen, so sahen die, die überhaupt über diese Dinge nachdachten, dieselben als zu einem ganz anderen Kreise der menschlichen Interessen gehörig an.

Wenn wir einmal begreifen, wie die Mythen und Legenden entstanden, wie sie eine nicht zu überspringende Stufe in der Entwicklung von Sprache und Denken des Altertums darstellen, dann werden wir nicht nur ihre bloß äußerliche Verknüpfung mit religiösen Ideen, sondern ebenso ihre sehr wesentliche Verschiedenheit verstehen.

Weltliche Anschauungen werden religiös.

Während es auf der einen Seite vollkommen richtig ist, dass die Quellen von Religion und Mythologie aneinander angrenzen, ja, dass gewisse Denkformen, die bei ihrem Ursprung religiös heißen könnten, oft zu bloß mythologischen und romanhaften zusammenschrumpfen, so werden wir auf der anderen Seite erkennen, dass es nicht minder vorkommt, und zwar durchaus nicht selten, dass Gedanken, die zunächst in gar keinem Zusammenhange mit der Religion standen, in den Kreis der Religion hineingezogen werden und im Laufe der Zeit religiösen Charakter annehmen. Das ist eine wichtige Frage, freilich voll von Schwierigkeiten.

Natürlich setzt die Vergöttlichung eines Tieres wie des ägyptischen Apis, oder die Apotheose eines menschlichen Wesens, wie des Romulus oder des Kaisers Augustus, schon das frühere Vorhandensein des Begriffes der Göttlichkeit im Menschengeist voraus, eines Begriffes, der, wie wir sahen, für seine Ausarbeitung viele Generationen erforderte. Ferner setzt der Anspruch göttlicher Sanktion für Sitten oder Gesetze den Glauben an etwas Übermenschliches oder Göttliches voraus. Nach einiger Zeit aber ist alles das vergessen und diese späteren Verirrungen des religiösen Denkens gehen mit den ursprünglicheren Elementen der Religion in hoffnungsloser Konfusion durcheinander.

Lassen Sie uns heute einige Beispiele weltlicher Sitten, die später mit religiöser Autorität angethan wurden, betrachten.

Blitz und Hegung des Feuers.

Wenn wir uns vergegenwärtigen, wie schwer es in grauer Vorzeit gewesen sein muss, im Augenblick ein Feuer anzuzünden, und welche furchtbaren Folgen es nach sich ziehen konnte, wenn eine ganze Gemeinde während des Winters kein Feuer mehr auf dem Herde brennen hatte, dann bedürfen wir keiner weithergeholten Erklärungen für eine Reihe zeitweilig geheiligter Gebräuche, die mit dem Blitz und noch mehr mit der Feuererhaltung in Beziehung standen. Es war nicht erforderlich, dass jeder Stamm, der ein heiliges Feuer unterhielt, den Glauben an das Feuer als Gott besitzen musste, wie es bei den vedischen Sängern der Fall war. Ganz abgesehen von allen tieferen religiösen Überzeugungen muss der gesunde Menschenverstand die Menschen auf einer primitiven socialen Stufe dahin geführt haben, jede neue Entdeckung auf dem Gebiete der Feuergewinnung zu würdigen und Maßregeln für die Feuererhaltung sei es zur privaten oder öffentlichen Nachachtung zu treffen. Wenn die Römer vestalische Jungfrauen dazu bestimmten, ein Feuer immer brennend zu erhalten, so thaten die Damaras in Afrika genau dasselbe[1].

Unter deutschen Bauern herrscht die Sitte, oder sie herrschte bis auf sehr späte Zeit, dass der Mann, wenn er sich verheiratete und seines Vaters Haus verließ, ein brennendes Holzscheit aus dem väterlichen Heim mitnahm und damit das Feuer auf seinem eigenen Herd anzündete. Genau dasselbe erfahren wir von manchen uncivilisierten Völkern. Bei den Damaras zum Beispiel nahm man, wenn ein Stamm von einem Ort zu einem anderen übersiedelte, einige brennende Scheite aus dem alten Heim ins neue mit.

Nirgends aber finden wir diese Sitte ausführlicher beschrieben als in Indien. In den vedischen Liedern ist das Feuer der g*ri*hapati, der Herr des Hauses. Ein Haus war

1) Réville, *Religions des Peuples non-civilisés*, I, p. 144.

ein Feuer, und es werden selbst jetzt noch im Census halbnomadischer Stämme in Russland, ja selbst in Italien (*fuochi*) »so viele Feuer« erwähnt, wenn man sagen will »so viele Familien oder Häuser«. Im alten Indien, wie es uns in den *Gri*hyasûtras beschrieben wird, war der wichtigste Akt, wenn ein Mann heiratete und seinen eigenen Hausstand gründete, die Anzündung des Feuers in seinem eigenen Hause, mit Hilfe von Feuer, das man aus dem Heim der Braut mitbrachte, oder mit neu durch Reibung erzeugtem Feuer. In der vierten Nacht nach der Hochzeit hat der Gatte das Feuer in seinem Hause herzurichten. Er weist seinen Sitz im Süden davon dem Brahman an, stellt nördlich davon einen Topf Wasser auf, kocht ein Gericht Opferspeise, opfert die beiden â*g*ya-Portionen, und bringt dann fünf Opfer dar, für Agni, Vâyu, Sûrya, *K*andra und Gandharva. Hier hat Agni, das Feuer, den ersten Platz unter den Hausgöttern inne. Ihm folgen Wind, Sonne und Mond, und schließlich der Gandharva, wer das immer sein mag[1]).

Dieses Hausfeuer blieb, wenn es einmal angelegt war, der Freund und Beschützer der Familie in jedem Sinne des Wortes, und wir sehen, dass daraus sich die überraschendsten Äußerungen des Aberglaubens in Indien und in jedem Teil der Welt ergeben. Vor vielen Jahren, in meinem Artikel über »Todtenbestattung bei den Brahmanen« (1855)[2]) übersetzte ich eine Stelle aus Â*s*valâyana's G*ri*hya-sûtras (IV, 1), worin es heißt, dass, wenn eine Krankheit jemanden befällt, der heiliges Feuer angelegt hat, dieser sein Dorf (mit seinem Feuer) verlassen und in östlicher, nördlicher oder nordöstlicher Richtung ziehen soll. Und warum? Weil es einen Spruch giebt: »Das Feuer liebt das Dorf«. Es ist also gemeint, dass das Feuer, welches sich nach der Rückkehr zum Dorfe sehnt, ihn segnen und gesund machen wird[3]). Hier sehen wir, wie

1) Pâraskara, G*ri*hya-sûtras I, 11, und *S*ânkhâyana I, 18.

2) *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, IX, S. 1 ff.

3) Siehe auch Oldenberg, *S. B. E.*, XXIX, p. 236.

ein bloßes Sprichwort: »das Feuer liebt das Dorf« ganz von allein zu einer Metamorphose des Feuers in einen Freund führen kann, einen Freund mit allen Gefühlen anderer Freunde, gewillt selbst, einen Dienst zu erweisen und einem Menschen wieder zur Gesundheit zu verhelfen, wenn sie beide dadurch in den Stand gesetzt werden können, zum geliebten Herd zurückzukehren.

Abgesehen von dem Feuer in jedem Hause wird auch auf die Sitte, ein öffentliches Feuer zu unterhalten, schon früh angespielt.

Nach den Dharma-sûtras des Âpastamba, II, 10, 25, hat ein König einen Palast, eine Halle und ein Versammlungshaus zu bauen, und in allen diesen muss je ein Feuer unterhalten werden, eine Art von *ignis foci publici sempiternus*, und tägliche Spenden sind in dasselbe zu opfern, genau dieselben wie in jedem Privathause.

Es sind bei civilisierten und uncivilisierten Völkern mancherlei Sprüche im Umlauf, in denen die Scheu vor dem Feuer und die Anerkennung seines Wertes für häusliche Zwecke Ausdruck findet. Die Ojibways [1] zum Beispiel haben einen Spruch, dass man sich dem Feuer gegenüber keine Freiheiten verstatten solle, aber wir hören niemals, dass die Ojibways das Feuer als Gott verehrten.

Weit verbreitet ist die Abneigung gegen das ins Feuer Speien oder gegen das Hineinwerfen von etwas Unreinem ins Feuer oder ins Wasser. Wir fanden sie erwähnt von Herodot und von Manu. Es ist gottlos, sagt man in Böhmen, ins Feuer zu speien. Die Mongolen halten es, wie Schmidt uns erzählt, für sündhaft, Feuer mit Wasser auszulöschen, ins Feuer zu speien oder es in irgendwelcher anderen Weise zu beflecken [2].

Solche Regeln wurden, obwohl sie zuerst offenbar nur auf einen ganz bestimmten praktischen Zweck abzielten, bald

1) Réville a. a. O. p. 221.
2) Castrén, *Finnische Mythologie*, S. 57.

mit einer Art heiligen Autorität umkleidet. Wenn der Böhme sagt: Es ist gottlos, ins Feuer zu spucken, so fügt er bald den Grund hinzu: Weil es Gottes Feuer ist. Das ist natürlich ein sehr moderner Gedanke, er mag ein christlicher Gedanke genannt werden, der auf dem Glauben beruht, dass alle guten und vollkommenen Gaben von Gott kommen — er ist aber nichtsdestoweniger ein sehr natürlicher Hintergedanke.

Religiöse Sanktion von Gebräuchen.

Was wir also in allen diesen Observanzen ausfindig zu machen suchen müssen, ist, ob ihnen nicht zuerst ein verständiger Zweck zu Grunde lag, ob sie nicht einer nützlichen Absicht dienten und ob nicht die religiöse Sanktion erst viel später zu Tage trat. Wenn erst einmal ein Glaube an göttliche Wesen vorhanden war, so wurde jeder Brauch und jede Satzung, und besonders diejenigen, die man mit bloß menschlicher Autorität schwer einschärfen konnte, von den alten Gesetzgebern natürlich unter den Schutz der Götter gestellt. Professor von Ihering, eine der größten deutschen Autoritäten für Rechtsgeschichte, hat viele dieser heiligen Gebote auf ihren wahren Ursprung, nämlich auf ihren praktischen *Zweck* zurückgeführt.

Es ist zum Beispiel vollständig einleuchtend, dass es in der Vorzeit nötig war, die Reinheit der Ströme durch eine gewisse Art religiösen Schutzes sicher zu stellen. Keine Sanitätspolizei hätte sie auf ihrem langen gewundenen Lauf schützen können. Pausanias (III, 25, 4) erzählt eine Geschichte von einer Quelle auf dem Vorgebirge Tainaron in Lakonien (Kap Matapan), welche einige wunderbare Eigenschaften besaß, sie aber verlor, weil sich ein Weib unterstanden hatte, schmutziges Leinenzeug darin zu waschen.

In einem primitiven Haushalt, wo das Hauptfeuer gleichsam das Eigentum Aller bildete, war eine ähnliche Maßregel gegen Verunreinigung gleich notwendig. Und wenn mit der Abänderung der häuslichen Einrichtungen der ursprüngliche

18*

Zweck solcher Maßregeln nicht mehr verstanden wurde, so wurden sie zu dem, als was wir sie noch in vielen Ländern vorfinden, zu bloßen bedeutungslosen Gebräuchen und gerade deshalb oft mit heiliger Autorität umgeben. Wenn der wirkliche *Zweck* vergessen war, musste ein neuer Zweck erfunden werden.

Wasser- und Feuertaufe.

Zum Beispiel wundern sich die Leute, wie es kam, dass die Bewohner von Mexiko sowohl als von Peru[1]) mit der Wasser- und Feuertaufe bekannt waren. Ursprünglich aber scheinen das sehr einfache und nützliche Reinigungsakte gewesen zu sein, die erst später zu sakramentalen Akten sich gestalteten. Die Amme hatte das Kind unmittelbar nach der Geburt zu baden und die sogenannte Wassergöttin anzurufen, das Kind von allem Unreinen zu reinigen und es gegen alles Böse zu beschützen. Das heißt, jedes neugeborene Kind musste gewaschen werden. Später folgte eine pomphaftere Taufe. Freunde und Verwandte wurden zu einem Fest eingeladen, das Kind wurde im Hause herumgetragen, als ob es den Gottheiten des Hauses vorgestellt werden sollte, und während die Amme es ins Wasser setzte, sprach sie folgende Worte: »Mein Kind, die Götter, die Herren des Himmels, haben dich in diese Welt des Elendes gesandt, empfange dieses Wasser, das dir Leben verleihen wird«. Dann sprengte sie Wasser auf den Mund, das Haupt und die Brust des Kindes, badete seinen ganzen Körper, rieb jedes Glied und sprach: »Wo bist du, Unglück? In welchem Glied verbirgst du dich? Weiche von diesem Kinde!« Es wurden dann Gebete an die Götter des Wassers, der Erde und des Himmels gerichtet. Das Kind war anzukleiden, in eine Wiege zu legen und unter den Schutz des Gottes der Wiegen und des Gottes des Schlafes zu stellen. Zu gleicher Zeit wurde dem Kinde ein Name gegeben.

Alles das strotzt von Elementen, die uns an ähnliche

---

1) Müller, *Amerikanische Urreligionen*, S. 652.

Gebräuche bei den Römern, an die *Amphidromias* bei den Griechen und an die in den vedischen G*ri*hya-sûtras beschriebenen Ceremonien bei der Namengebung erinnern.

Es folgte dann die Feuertaufe. Auch diese war ursprünglich nichts Anderes als ein Reinigungsakt. Ebenso wie das Wasser wurde auch das Feuer von manchen Völkern als reinigend aufgefasst. »Feuer«, sagt Plutarch in seinen *Quaestiones Romanae*, Kap. I, »reinigt, Wasser heiligt[1]«. Schon sein Name im Sanskrit, pâvaka, bedeutet Reiniger. In Indien stießen uns zwei Gedankenreihen auf. Entweder wurde das Feuer aufgefasst als Alles reinigend, oder es wurde dargestellt als zurückschreckend vor der Berührung mit allem Unreinen. In Mexiko herrschte der erste Gedanke vor. Es war wahrscheinlich beobachtet worden, dass das Feuer giftige Stoffe vertilgte und dass der Rauch des Feuers als Schutzmittel gegen Miasmen und Krankheit diente. Darum wurde in der Feuertaufe in Mexiko das Kind viermal durch ein Feuer getragen und galt dann für gereinigt.

Reinigung durch Feuer.

Ob diesem Glauben an die reinigenden Kräfte des Feuers einige Wahrheit zu Grunde liegt, müssen wir die Mediziner entscheiden lassen. Jedenfalls ist es ein Glaube oder ein Aberglaube, der viele Jahrhunderte sich erhalten hat. Wenn in Indien die Cholera wütet, erhalten wir unsere Briefe noch wohl-eingeräuchert. Menander erzählt uns, dass Zemarchus, der Gesandte des Justinian, von den Türken um ein Feuer herumgeführt wurde, damit er gereinigt würde[2]. Nach Piano di Carpini wurde ein fremder Gesandter thatsächlich von den Mongolen durch zwei Feuer geführt. Castrén führt alle diese

1) Τὸ πῦρ καθαίρει καὶ τὸ ὕδωρ ἁγνίζει. Siehe auch Vasish*th*a, XII, 15, 16.

2) *Corpus Scriptorum Histor. Byzant.*, Pars I, p. 381, ed Bonn. Castrén, a. a. O. S. 57.

Bräuche zurück auf eine religiöse Verehrung des Feuers. Es erscheint aber viel plausibler, dass die Sitte eine rein utilitarische Begründung hatte, dass sie in der That die Vorgängerin unserer modernen Quarantaine war, die jetzt manche medizinische Autoritäten für gleich abergläubischer Natur halten.

Die reinigende oder desinfizierende Kraft des Feuers wurde aber nicht auf menschliche Wesen allein angewandt. Das Vieh wurde oft demselben Reinigungsprozess unterzogen. Der Zweck war ursprünglich rein praktisch, obwohl abergläubische Ideen schnell ringsum sich anzuschließen begannen.

Reinigung von Tieren.

Die Römer hatten ihre jährlichen Reinigungen. Am einundzwanzigsten April wurde, nachdem ein Opfer dargebracht worden war, Heu und Stroh reihenweise aufgehäuft, und wenn es in Brand gesteckt war, wurden die Herden durch das brennende Feuer getrieben. Die Hirten sprangen oft ihren Herden folgend ebenfalls durch die Flammen[1].

Dieser rein desinfizierende Charakter ist noch deutlicher beim sogenannten *Notfeuer* der teutonischen Stämme erkennbar.

Notfeuer.

Joh. Reiskius erzählt uns in einem 1696 veröffentlichten Buche, dass jedes Mal, wenn unter dem Klein- oder Großvieh eine Pestilenz ausbrach, die Bauern beschlossen, ein *Notfeuer* zu veranstalten. Alle anderen Feuer im Dorfe mussten ausgelöscht werden, und es wurde ein neues Feuer nach der üblichen Methode entzündet, dass man Holzstücken aneinander rieb, die mit Pech beschmiert waren. Wenn es groß genug geworden war, wurden Pferde und Vieh zwei oder drei Mal

1) Hartung, *Religion der Römer*, I, 46, 199; II, 152.

durchgetrieben [1]). Darauf wurde das Feuer ausgelöscht, aber jeder Hausvater nahm ein brennendes Scheit mit nach Hause, um sein eigenes Feuer anzuzünden, oder tauchte es nachher in die Waschwanne und ließ es dann im Troge liegen.

Diese Ceremonie des Notfeuers konnte man thatsächlich noch im letzten Jahrhundert in Schottland erleben [2]).

Eine Miss Austin berichtet, dass im Jahre 1767 auf der Insel Mull infolge einer Seuche unter dem Schwarzvieh die Leute übereinkamen, einen Zauber zu veranstalten, obgleich sie einen solchen für sündhaft hielten. Sie brachten auf die Spitze des Carnmoor ein Rad und neun Stiele von Eichenholz. Sie löschten jedes Feuer in jedem Haus im Gesichtskreise des Hügels aus. Das Rad wurde dann von Ost nach West auf den neun Stielen gedreht, lange genug, um durch die Reibung Feuer zu erzeugen. Wenn das Feuer nicht bis zur Mittagszeit hervorgebracht wurde, verlor der Zauber seine Kraft. Als sie im Laufe verschiedener Tage nicht zum Ziele kamen, schrieben sie dieses Fehlschlagen der Querköpfigkeit eines Hausbesitzers zu, der seine Feuer nicht ausgehen lassen wollte für einen Zweck, den er für so verkehrt hielt. Indem man aber seine Diener bestach, bewerkstelligte man es, dass sie ausgelöscht wurden, und an dem Morgen bekam man Feuer. Man opferte dann eine junge Kuh, indem man den kranken Teil ihr bei lebendigem Leibe in Stücken schnitt und verbrannte. Man entzündete dann von dem brennenden Haufen die eigenen Herdfeuer und veranstaltete schließlich mit den Überresten einen Schmaus. Es wurden Zauberformeln recitiert von einem Alten von Morven, der als Ceremonienmeister herübergekommen war und der während der ganzen Zeit, wo man das Feuer hervorzubringen suchte, fortwährend seine Formeln hersagte. Dieser Mann lebte als Bettler in Bellochrog.

1) Über das Durchlaufen durch das Feuer und das Darüberspringen siehe Grimm, *Deutsche Mythologie*, S. 592—3; Ovid, *Fasti*, IV, 727 fg.; Müller, *Amerikanische Urreligionen*, S. 56.

2) Grimm, *Deutsche Mythologie*, S. 574.

Als er aufgefordert wurde, den Zauberspruch herzusagen, erklärte er, die Sünde, dass er ihn einstmals recitiert habe, habe ihn an den Bettelstab gebracht und er wage nicht, diese Worte noch ein Mal auszusprechen. Die ganze Gegend glaubte daran, dass er verflucht sei [1].

Tinegin in Irland.

Auch in Irland konnte man nach Martin [2] noch in Zeiten, die nicht vor aller Erinnerung liegen, dieselbe heidnische Sitte beobachten. Die Bewohner benutzten ein Feuer mit Namen *tinegin*, d. h. erzwungenes Feuer, oder Notfeuer. Dieses Wort ist gebildet aus irisch *teine*, Feuer, und *eigin*, Gewalt. Es ist entweder eine einfache Übersetzung von englisch *need-fire*, oder es drückt denselben Gedanken aus, der in der vedischen Bezeichnung des Feuers liegt: sahasaḥ sûnuḥ, Sohn der Stärke oder der Anstrengung. Dieses Tinegin wurde als Gegenmittel gegen Pest und gegen Seuche unter dem Vieh angewandt und wurde folgendermaßen zustande gebracht; »Alle Feuer in der Gemeinde wurden ausgelöscht, und dann nahmen einundachtzig (9 × 9) verheiratete Männer, die als erforderliche Anzahl für die Ausführung des Planes erachtet wurden, zwei große Holzplanken, und es wurden abwechselnd je neun derselben in Dienst gestellt, die durch wiederholte Anstrengungen die eine der Planken gegen die andere rieben, bis die dadurch erzielte Hitze Feuer hervorbrachte; und von diesem gewaltsam erzeugten Feuer wird jede Familie mit neuem Feuer versehen; sobald dieses angezündet ist, wird sofort ein Topf voll Wasser darauf gesetzt und dann auf die Leute ausgesprengt, die mit der Pest behaftet sind, oder auf das seuchenkranke Vieh. Und dies halten sie, wie sie alle erklären, infolge eigener Erfahrung für erfolgreich. Der Brauch wurde vor noch nicht

1) Siehe Anhang XIV.

2) *Description of the Western Islands*, p. 113; citiert von Borlase, *Antiquities of Cornwall*, p. 130.

dreißig Jahren auf dem Festland gegenüber der Südküste von Skie geübt.«

Nun stellen Sie sich vor, einige portugiesische Priester hätten Schottland und Irland besucht, wie sie die Westküste von Afrika besuchten, und hätten auf Grund ihrer Autopsie die Religion der Bevölkerung geschildert, wie sie die Fetisch-Verehrung der Neger schilderten. Sie würden sie in allererster Linie als Feuerverehrer geschildert haben; in zweiter als Fetisch-Diener, denn das Feuer, so erfahren wir, ist ein Fetisch, wenn es um Hilfe angerufen wird; drittens als Tieropfer darbringend, denn sie opferten eine junge Kuh und schmausten davon; viertens als Zauberer, denn sie recitierten unverständliche Zaubersprüche; und schließlich als Animisten, denn sie glaubten, dass im Feuer eine Art Geist wohne. Dass diese Leute Christen wären und dass ihre Religion etwas von diesem Volkstreiben ganz Verschiedenes wäre, würden sie nie haben vermuten können. Und doch mutet man uns auf Grund einiger zusammenhangslosen Beobachtungen an der Westküste von Afrika zu, wir sollen glauben, dass die Religion der Neger reiner Fetischismus sei, ja dass der Fetischismus die ursprüngliche Religion des ganzen Menschengeschlechts wäre.

Es könnte eingewandt werden, dass solche heidnischen Gebräuche nur in Schottland und Irland existierten und dass unsere portugiesischen Missionare, wenn sie, wie es für sorgfältige Reisende Pflicht ist, auch England durchforscht hätten, dort keine Spuren von Fetischismus oder Zauberei gefunden haben würden. Doch nein! Auch in England dürften sie ähnlichen heidnischen Ceremonien beigewohnt haben, denn wir hören von guten Autoritäten, dass vor nicht langer Zeit zwei Damen in Northamptonshire im Felde ein Feuer und ringsum eine Menschenmenge sahen. Sie fragten. »Was geht da vor?« — »Ein Kalb wird geschlachtet.« — »Wozu?« — »Um der Seuche ein Ende zu machen.« Die Damen machten sich so schnell wie möglich davon. Als sie dem Geistlichen die Sache erzählten, stellte er Nachforschungen an. Die Leute wollten nicht mit der Sprache heraus, aber es hatte den

Anschein, dass man, wenn unter den Kühen eine Krankheit herrscht oder wenn die Kälber krank geboren werden, eines opfert, d. h. schlachtet und verbrennt, um Glück zu haben.

Wir haben noch spätere Zeugnisse für die Fortdauer ähnlicher abergläubischer Gebräuche. Sie scheinen sich bis auf den heutigen Tag erhalten zu haben. In einer Sitzung der Society of Antiquarians of Scotland in der Royal Institution zu Edinburgh, über die im *Scotsman* Tuesday, March 11, 1890, berichtet wurde, machte Rev. Alexander Stewart von Nether Lochaber Mitteilung von einigen Beispielen für die Fortdauer gewisser auf das Feuer bezüglicher Äußerungen des Aberglaubens im schottischen Hochland und in Wigtownshire, die neuerdings zu seiner Kenntnis gekommen waren. Der erste Fall trug sich im vorhergehenden März zu und zufällig war der Gewährsmann von Dr. Stewart Augenzeuge davon. Als er zu einem kleinen Dörfchen in einem entlegenen Thal gekommen war, um eine Bestellung für den Hirten zu hinterlassen, war er erstaunt zu finden, dass Niemand in den Häusern war, da er aber in einiger Entfernung in einem Hohlweg schwachen Rauch erblickte, schloss er, dass er die Weiber dort waschend finden würde. Als er den Damm über dem Hohlweg erreichte, war er erstaunt fünf Weiber mit der Ceremonie beschäftigt zu erblicken, ein krankes Kind durch das Feuer zu ziehen. Zwei von den Weibern, die einander gegenüberstanden, hielten einen glühenden Ring vertikal zwischen sich, und zwei andere, die je auf einer Seite des Ringes standen, waren damit beschäftigt, das Kind vorwärts und rückwärts durch die Öffnung des Ringes zu ziehen. Das fünfte Weib, die Mutter des Kindes, stand ein wenig abseits und sah ernsten Gesichts zu. Nachdem das Kind einige Male durch den feurigen Ring hin- und hergezogen war, wurde es seiner Mutter zurückgegeben und der glühende Ring wurde in eine Wasserpfütze nahebei geworfen. Das etwa anderthalb Jahr alte Kind war schwächlich, und man nahm an, es sei unter den verderblichen Einfluss des bösen Blickes geraten. Nachdem es wieder nach Haus gebracht war, wurde ein

Sumpfmyrtenzweig über seinem Bett aufgehängt. Dem etwas analogen Aberglauben, einen Patienten mitten auf ein Wagenrad zu setzen, wenn vor dem Thor der Schmiede der rotglühende Reif daran gelegt war, wurde noch vor einem halben Jahrhundert in Wigtownshire gefrönt.

Zweck der Gebräuche oft vergessen.

Ist nun, so frage ich, alles dies Religion zu nennen? Wenn die Christen solche Narrheiten vollführen, warum sollen nicht auch die Neger Afrikas abergläubischen Bräuchen sich hingeben, ohne deshalb zu verdienen, dass ihre Religion als reiner Fetischdienst hingestellt wird? Die Neger Afrikas und thatsächlich die meisten uncivilisierten Völker sind sehr wenig geneigt über das zu sprechen, was wir unter Religion verstehen; sie haben oft nicht einmal einen Namen dafür. Sie sind dagegen stolz auf ihre Volksbelustigungen, Schmausereien, Tänze und mehr oder weniger feierlichen Versammlungen und heißen Fremde willkommen, die das alles sehen wollen. Manche dieser Versammlungen mögen mit der Zeit religiösen Charakter angenommen haben. Aber die weitverbreitete Geltung vieler dieser Gebräuche, die wir schilderten, wie zum Beispiel des bei der Entzündung und Unterhaltung des Feuers beobachteten Ceremoniells, der Reinigung der Kinder und der des Viehs, beweist, dass vielen derselben ursprünglich ein bestimmter praktischer Zweck zu Grunde lag.

Manchmal können wir denselben noch auffinden, in anderen Fällen ist aber der wahre Zweck vollständig vergessen worden. Wir können zum Beispiel nicht sagen, warum man, wenn das neue Feuer angezündet wurde, es für nötig erachtete, die Feuer in jedem Hause auszulöschen. Und doch finden wir genau dieselbe Sitte, die wir in Deutschland trafen, auch auf der Insel Lemnos, derselben Insel, auf die, wie man glaubte, Hephaestos von Zeus hinabgestürzt war. Hier mussten auf neun Tage alle Feuer ausgelöscht werden, bis ein Schiff von Delos kam, das vom Herd des Apollo das neue heilige Feuer

brachte. Dieses Feuer wurde dann unter alle Familien verteilt und es begann, meinte man, nun ein neues Leben[1].

Als nach der Schlacht von Plataeae die Griechen nach Delphi sandten mit der Anfrage, was für Opfer sie darbringen sollten, erhielten sie vom pythischen Gotte die Auskunft, sie sollten dem Zeus Eleutherios einen Altar errichten, aber nicht eher opfern, als bis alle Feuer im Lande ausgelöscht seien, weil dieselben durch die Barbaren besudelt worden seien, und bis neues Feuer vom gemeinsamen Herd in Delphi herbeigeholt wäre[2].

Während des Mittelalters herrschte ein ähnlicher Brauch in Deutschland. In Marburg und in Niedersachsen wurde einmal in jedem Jahre das Feuer entzündet durch Reibung zweier Holzstücken. Dies war das neue Feuer, das an Stelle der alten Feuer treten sollte. Diese galten für besudelt durch die Berührung mit Unreinheiten während des Jahres[3].

Es ist aber nicht notwendig, dass immer ein sehr tiefes Motiv für diese Gebräuche vorhanden gewesen ist. Wir können uns zum Beispiel kaum einen sehr zwingenden Grund dafür vorstellen, dass die Hut des öffentlichen Feuers vestalischen Jungfrauen anvertraut wurde. Es war nicht nur in Rom so. Auch in Irland durften sich dem Feuer der heiligen Brigida von Kildar keine Männer nahen. Die Damaras, ein afrikanischer Stamm, vertrauten, wie wir sahen, ihr Feuer jungen Mädchen an. In Mexiko, in Peru und in Yucatan wurde das heilige Eeuer gleichfalls von einer Gilde von Jungfrauen bewacht[4]. Alles, was wir in diesem und in ähnlichen

1) Philostrat. *Heroic.*, p. 740; Welcker, *Trilogie*, S. 247; Grimm a. a. O. S. 577, 580.

2) Plutarch, *Aristides*, c. 20; L. v. Schroeder, in Kuhn's *Zeitschrift*, XXIX, S. 198.

3) Siehe M. Kovalevsky, *Tableau des origines et de l'évolution de la famille*, 1890, p. 80. Er citiert auch Geiger, *Ostiranische Kultur*.

4) Müller a. a O. S. 368, 387—88; Brinton, *Myths of the New World*, S. 147.

Fällen sagen können, ist das, dass auf einer primitiven Stufe der Gesellschaft die Hut des Herdfeuers vielleicht naturgemäß den unverheirateten Töchtern der Familie zufiel, die zu Hause blieben, während andere Pflichten ihre Brüder ins Feld riefen. Das bloße Fortleben solch einer Einrichtung musste ihr mit der Zeit etwas von dem Charakter des Altehrwürdigen und Respekteinflößenden verleihen, und je weniger der ursprüngliche Zweck solcher alten Bräuche verstanden wurde, um so wahrscheinlicher war es, dass eine Art religiöser Sanktion für sie in Anspruch genommen wurde.

Wesentlicher Unterschied zwischen Religion, Mythologie und Ceremoniell.

Vor Allem bin ich darauf bedacht, das recht einleuchtend zu machen, dass ein großer Teil dessen, was wir als religiös klassifizieren, sei es bei Völkern des Altertums oder der Neuzeit, in Wirklichkeit anfangs sehr wenig oder nichts mit dem zu thun hatte, was wir unter Religion verstehen. Die Mythologie beeinflusst die alte Religion, — in gewissem Sinne kann man sagen, sie beeinflusst alle Religion. Aber die Mythologie an sich ist niemals Religion, ebensowenig als Rost Eisen ist. Das Ceremoniell beeinflusst ferner ebenfalls die Religion; es mag sein, dass in der Welt, in der wir leben, das Ceremoniell von der Religion untrennbar geworden ist. Aber das Ceremoniell an sich ist niemals Religion, ebensowenig wie Schatten Licht ist.

Ich wollte Ihnen zeigen, wie aus demselben Stoff sowohl religiöse wie nicht-religiöse Anschauungen sich bilden lassen. Zu diesem Zweck wählte ich das Feuer und versuchte, Ihnen dessen dreifache Entwicklung vor Augen zu führen: entweder in wahrhaft theogonischer, oder in mythologischer, oder in ceremonieller und sakrificialer Richtung.

Die theogonische Entwicklung des Agni.

In Indien sind wir imstande mit urkundlichen Belegen zu beweisen, dass der Begriff des Feuers, der die Begriffe

Wärme, Licht und Leben in sich schließt, allmählich zu dem des göttlichen und höchsten Wesens, des Schöpfers und Lenkers der Welt, erhöht wurde. Und wenn wir im Veda die Thatsachen dieser Entwicklung klar vor unseren Augen haben, so scheint es mir, wir haben ein Recht zu sagen, dass auch in anderen Religionen, wo das Feuer dieselbe höchste Stellung einnimmt, dieses die gleiche Stufenleiter emporgestiegen sein mag, wie Agni im Veda.

Die mythologische Entwicklung des Agni.

Neben diesem theogonischen Prozess können wir indessen im Veda ebenso wenigstens den Anfang einer mythologischen Entwicklung verfolgen, die in der epischen und Purâ*n*a-Litteratur Indiens sich weiterspinnt und ausbaut. Diese Seite tritt in Griechenland und Rom am meisten hervor, wo jedoch die Legenden über Hephaestos nur noch wenige Körner von Agni, dem Schöpfer und Lenker der Welt, enthalten.

Ceremonielle Entwicklung des Agni.

Schließlich tritt uns die ceremonielle Entwicklung des Feuers vor Augen in dem manchmal sogenannten Feuerkult, ist aber da in den meisten Fällen bloß eine Anerkennung der Nützlichkeit des Feuers für häusliche, sakrificiale und selbst medizinische Zwecke.

Erneute Prüfung der Definition von Religion.

Diese drei Seiten müssen, obwohl sie viel Gemeinsames haben, nichtsdestoweniger in der Religionsforschung sorgfältig auseinander gehalten werden. Ich weiß wohl, man kann sagen, und in der That hat man gesagt, die Definition von Religion, die ich in meinem früheren Vorlesungskursus aufgestellt habe, sei zu eng und zu willkürlich. In gewissem Sinne kann man jede Definition der Willkürlichkeit zeihen, denn sie soll die

Grenzen feststellen, die der Definierende nach seinem eigenen Gutdünken einem bestimmten Begriff oder Namen anweisen will. Sowohl im Einschließen wie im Ausschließen kann der Definierende von anderen Definierenden abweichen, und diejenigen, die von ihm abweichen, werden naturgemäß seine Definition willkürlich, und entweder zu eng oder zu weit nennen.

Ich hielt es zum Beispiel für angemessen, meine erste Definition von Religion als »die Wahrnehmung des Unendlichen« dadurch zu modifizieren, dass ich diese Wahrnehmung auf solche Erscheinungsformen einschränkte, die geeignet sind, die moralische Haltung des Menschen zu beeinflussen. Meine erste Definition war nicht falsch, aber sie war zu weit. Es lässt sich nicht leugnen, dass im Anfang die Wahrnehmung des Unendlichen oft sehr wenig mit moralischen Gedanken zu thun hatte, und ich weiß sehr gut, dass viele Religionen manches vorschreiben, was durchaus nicht moralisch oder was sogar unmoralisch ist. Wenn es aber mit moralischen Ideen noch nicht verknüpfte Wahrnehmungen des Unendlichen giebt, so haben wir kein Recht, sie religiös zu nennen, bis sie einen moralischen Charakter annehmen, das heißt, bis sie auf unsere moralische Natur einzuwirken beginnen. Sie mögen philosophisch, metaphysisch, selbst mathematisch genannt werden, aber sie machen keinen Teil der sogenannten Religion aus. Der Einwand, dass einige Religionen thatsächlich Unmoralisches sanktionieren, ist rein akademisch.

Wenn einige Religionen das Unmoralische, oder das für unser Gefühl Unmoralische sanktionieren, so kann dies nur dazu dienen, um so stichhaltiger den Einfluss der Religion auf die moralische Haltung des Menschen zu beweisen. Wir hören zum Beispiel[1], dass »die vorhistorischen Hebräer ihre Erstgeborenen als Opfer für ihren Gott schlachteten. Abraham war sehr nahe daran, dasselbe zu thun. Jephtha tötete seine Tochter und David tötete die Mörder von Sauls Sohne

1) *The Open Court*, No. 112, p. 1883.

und ließ sie den ganzen Sommer durch in der Luft hängen, um seinen Gott daran zu erinnern, dass Ishbosheth gerächt sei. Ertappt man einen Yezidi auf frischer That beim Stehlen, so wird er sagen, der Diebstahl gehöre zu seiner Religion. Wenn man einen Thug bei einem Mord abfasst, wird er erklären, der Mord sei für ihn ein religiöser Ritus. Tadelt man die Todas in den Bergen der Nilgiris, weil sie in Polyandrie leben, so entschuldigen sie sich damit, dass das geradezu der grundlegende Gedanke ihrer Religion sei. Wenn man den Mormonen Vorwürfe macht, weil sie in Polygamie leben, so weisen sie darauf hin, dass das in ihrer Religion biblisches Gebot sei.«

Gesetzt nun, alles das wäre wahr, würde es nicht gerade das Gegenteil von dem beweisen, was es beweisen soll? Wenn die Religion menschliche Wesen dazu bringen kann, dass sie Thaten begehen, die sie selbst, oder die wir wenigstens für fragwürdig, oder für verwerflich oder geradezu für verbrecherisch halten, so beweist das zweifellos, dass die Religion selbst in diesem extremen Falle einen solchen Einfluss auf den moralischen Charakter des Menschen ausübt, wie ihn wahrscheinlich nichts Anderes ausüben könnte.

Von dem Augenblick an also, wo die Wahrnehmung von etwas Übernatürlichem einen Einfluss auf die moralischen Handlungen des Menschen auszuüben beginnt, sei es in gutem oder in bösem Sinne, von diesem Augenblick an, behaupte ich, und nur von diesem Augenblick an, haben wir ein Recht, sie religiös zu nennen.

Wir müssen sorgsam darauf achten, dass wir uns in den Grenzen einer Definition halten, die wir einmal angenommen haben. Die Definition, die ich von Religion gab, dass sie in einer Wahrnehmung des Unendlichen besteht, in solchen Formen, die geeignet sind, die moralische Haltung des Menschen zu beeinflussen, ist nicht zu eng. Sie ist jedenfalls umfassend genug, um die Kräfte aller Forscher auf dem Gebiete der Religionswissenschaft vollständig in Anspruch zu nehmen.

Die Bedeutung des Unendlichen.

Als ich zum ersten Mal behauptete, dass die Religion die Wahrnehmung des Unendlichen sei, da nahm ich mir große Mühe, es klar zu machen, in welchem Sinne diese Wahrnehmung als die wahre Quelle der Religion aufzufassen sei, insofern als ohne sie alle Religion unmöglich oder wenigstens unverständlich sein würde. So wenig aber eine Quelle den ganzen Strom darstellt, ebensowenig ist auch die Quelle der Religion der ganze Strom der Religion. Wenn Locke sagte: *Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu*, so meinte er damit nicht, dass *sensus* der ganze *intellectus* wäre. Er meinte nur, dass Nichts im Verstande sich vorfinden könnte, das nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung hergenommen wäre. Ich meinte dasselbe, wenn ich sagte: *Nihil est in fide quod non ante fuerit in sensu.* Ich meinte, dass Nichts in unserem Glauben oder in unserer Religion sich vorfinden könnte, was nicht aus der Wahrnehmung des Unendlichen hergenommen wäre, aber ich meinte nicht, dass diese Wahrnehmung des Unendlichen die ganze Religion ausmachte. Wie unsere sinnlichen Wahrnehmungen zu Begriffen und zu dem ganzen Organismus des begrifflichen Denkens heranwachsen, so sind auch unsere Wahrnehmungen vom Unendlichen nur die lebendigen Keime, die mit der Zeit die wunderbare Ernte hervorbringen, die wir die Religionen der Welt nennen. Und wenn ich das Gebiet dieser Wahrnehmungen des Unendlichen auf das engere Feld eingeschränkt habe, das durch die moralische Färbung besonders abgegrenzt wird, so ist auch dieses Feld noch von gewaltiger Ausdehnung und wird zahlreichere, bessere und kräftigere Arbeiter, als es bisher gefunden hat, zur Einbringung der Ernte erfordern.

Was den Namen anbetrifft, den ich für das wirkliche Objekt aller religiösen Wahrnehmungen wählte, nämlich: das Unendliche, so verhehle ich mir nicht, dass er sich anfechten lässt. Aber ist irgend Jemand imstande gewesen, einen besseren Namen vorzuschlagen? Ich wollte einen möglichst

umfassenden Namen haben. Ich hätte »das Unerkennbare« als gleich umfassend wählen können. Es erschien mir aber als ein wörtlicher Widerspruch, von der Wahrnehmung des Unerkennbaren zu reden. »Erkennen« hat mancherlei Bedeutungen und in gewissem Sinne können wir zweifellos behaupten, dass das Unendliche das Unerkennbare ist. Wir können das Unendliche nicht so erkennen, wie wir das Endliche erkennen, aber wir können es doch erkennen in der einzigen Art, in der wir überhaupt es zu erkennen erwarten dürfen, d. h. als jenseits des Endlichen liegend. Wenn wir wahrnehmen, dass Etwas begrenzt ist, so nehmen wir auch wahr, wodurch es begrenzt wird: wenn man daher dieses Unbegrenzte oder Unendliche das Unerkennbare nennen wollte, so würde man dem Worte »Erkennen« Gewalt anthun.

Ich weiß sehr wohl, dass mit dem von anderen Philosophen sogenannten Absoluten im Ganzen dasselbe gemeint war wie mit meinem Unendlichen. Ich gebe außerdem zu, dass das, was die Theologen mit ihrem Göttlichen meinen, im Grunde dasselbe ist. Selbst das Transscendente mag demselben Zweck gedient haben. Aber alle diese Ausdrücke hatten eine Geschichte: das Absolute erinnert uns an hegelsche Gedanken, das Göttliche ist selten frei von einem gewissen mythologischen Beigeschmack und das Transscendente hat in der kantschen Schule seine eigene besondere Bedeutung. Das Unendliche erschien darum einwurfsfreier als irgend einer von jenen Ausdrücken und ließ sich leichter eine neue Definition gefallen. Es bot außerdem den Vorteil, dass es den Ausdruck »endlich« zum Gegensatz hatte. Wenn manche Kritiker ihr Unvermögen, irgend einen Unterschied zwischen unendlich (infinite) und unbestimmt (indefinite) zu erkennen, bekannt haben, so kann ich mich vollständig in ihren Gedankengang hineinversetzen, denn auch ich sehe keinen. Die einzige Unterscheidung, die der Gebrauch vielleicht gestatten dürfte, ist die, dass »unbestimmt« (indefinite) gewöhnlich auf das Erkennen, »unendlich« (infinite) aber auf das Objekt des Erkennens angewandt wird. Wir könnten dann also sagen, dass

unsere Kenntnis vom Unendlichen immer unbestimmt sein muss, ein Vorschlag, gegen welchen sich wohl wenige Kritiker ablehnend verhalten dürften. Ich wollte aber das Wort Religion durchaus nicht in dem Sinne monopolisieren, den ich demselben in meinen Vorlesungen beilegte. Ich wollte weiter Nichts, als den Gegenstand meiner Vorlesungen genau abgrenzen und ein für alle Mal feststellen, welcher Ausschnitt des menschlichen Denkens den Gegenstand dieser Vorlesungen bilden sollte. Wenn Andere Religion in anderem Sinne definieren, so werden wir daraus entnehmen, was wir von ihnen zu erwarten haben. Alles, wogegen ich Einwendung erhebe, ist ein undefinierter Gebrauch des Wortes. Wenn zum Beispiel Cicero [1]) an einer Stelle die Religion als *cultus pius deorum* definiert, so mag er vom römischen oder von seinem individuellen Standpunkt aus ganz Recht haben, und wir würden von vornherein davon unterrichtet sein, was wir von ihm zu erwarten hätten, wenn er Vorlesungen über Religion halten sollte. Oder wenn Dr. Robertson Smith in seinem neuerlichen Kursus vorzüglicher Vorlesungen über die alten semitischen Religionen uns versichert, dass bei den Semiten die Religion ursprünglich in Gebräuchen, wie Opfer, Abwaschungen, Fasten u. s. w. bestanden hätte, nicht aber in dem, was man von den Göttern oder von Gott glaubte, so werden wir wissen, in welchem Sinne er das Wort Religion gebraucht. Auch in neuerer Zeit behaupten ja manche Leute, dass die Religion hauptsächlich in ceremoniellen Akten, wie Kirchgang, Niederknieen, Bekreuzigen und anderen rituellen Observanzen bestehe.

Obgleich ich nun aber Cicero und jedem Anderen durchaus das Recht zugestehe, Religion in seinem eigenen Sinne zu definieren und von der Religion als bloßem Kult, oder als bloßer Mythologie zu handeln, so halte ich doch so nachdrücklich wie je die Behauptung aufrecht, dass weder Kultus noch Mythologie ohne voraufgehende Ausarbeitung der Begriffe

1) Cic., »*De Nat. Deorum*, I, 42: Superstitio in qua est timor inanis Deorum, religio quae Deorum cultu pio continetur.«

und der Namen von Göttern möglich ist. Der Kultus ist eine von den mancherlei Bethätigungsformen dor Religion, aber durchaus nicht die einzige, noch auch eine notwendig erforderliche. Dasselbe gilt von den Mythen und Legenden. Sie sind die Parasiten, nicht das Mark der Religion. Außerdem giebt es Mythen und Legenden, die überhaupt in gar keiner Beziehung zur Religion stehen, und es giebt feierliche Akte, die mit den Göttern Nichts zu thun haben. Wir sahen, wie einige Ceremonien und Mythen, die auf Agni, das Feuer, Bezug haben, in ihrem Ursprung religiös waren, dann aber es zu sein aufhörten, während andere, die in ihrem Ursprung rein weltlich waren, mit der Zeit religiösen Charakter annahmen. Es ist oftmals schwer, eine scharfe Linie zwischen dem zu ziehen, was nicht mehr, und dem, was noch nicht religiös ist, aber unsere Definition von Religion wird sich im Allgemeinen nützlich erweisen, wenn wir herauszufinden suchen, ob ein ceremonieller Akt oder eine mythische Überlieferung irgendwelche Elemente enthält, die, wenn auch noch so entfernt, ihren Ursprung aus einer ursprünglichen Wahrnehmung des Unendlichen herleiten und direkt oder indirekt die moralische Führung des Menschen beeinflussen.

Das religiöse Element.

Lassen Sie mich zum Schluss noch eine Erläuterung der Schwierigkeiten geben, mit denen wir zu kämpfen haben, sobald wir zu bestimmen versuchen, ob gewisse Handlungen und gewisse Aussprüche religiös heißen können oder nicht.

Wir erfahren von einem vorzüglichen Arabisten, Baron von Kremer, Mitglied der Kaiserlichen Akademie in Wien, dass man in Wien, das doch ebenso fortgeschritten ist und auf der Höhe der Kultur steht wie irgend eine andere Hauptstadt Europas, noch Leute sehen kann, die, wenn sie durch die Straßen gehen, jedes Stückchen Brot vom Pflaster aufheben und sorgfältig an geschützte Stellen legen, wo Arme, oder wenigstens Vögel und Hunde es finden können.

Ist das eine religiöse Handlung? Es mag sein oder auch nicht. Möglicherweise folgen sie nur dem ihnen eingeschärften alten Sprichwort: Vergeude nicht und du wirst nicht entbehren. Sobald man aber das Brot die Gabe Gottes nennt, kann das Widerstreben, es unter die Füße zu treten, religiös werden.

Der Arabien-Reisende Manzoni erzählt uns[1]), dass der Kabili, der arabische Ackerbauer, mit der größten Sorgfalt darauf achtet, dass er keine Krume Brot fallen lässt. Wenn er ein Stück Brot auf der Straße liegen sieht, hebt er es auf, küsst es dreimal, preist Gott und legt es dahin, wo keiner darauf treten kann, und wo es vielleicht noch verzehrt wird, wenn auch nur von einem Hunde.

Hier sehen wir religiöse Elemente eindringen. Obgleich aber der Kabili seine Ehrfurcht vor dem Brot an den Tag legt, obgleich er es 'aisch, d. h. Leben, nennt, wie der Engländer es staff of life nennt, so würde doch Niemand behaupten, dass in Arabien das Brot zum göttlichen Wesen geworden sei, noch weniger, wie einige unserer Freunde sich ausdrücken würden, dass es zum Fetisch oder zum Totem geworden wäre.

Wenn wir also finden, dass dem Feuer und Wasser eine ähnliche Ehrfurcht entgegengebracht wird, so haben wir nicht auf Grund dessen sofort anzunehmen, dass sie dadurch zum Range göttlicher Wesen emporgehoben seien. Wenn das Brot Leben genannt wurde, so geschah das nicht minder mit dem Feuer. Der Begründer einer neuen Sekte bei den Ojibways redete seine Jünger mit folgenden Worten an: »Hinfüro darf das Feuer in deiner Hütte niemals ausgehen. Sommer und Winter, Tag und Nacht, bei Sturm und bei ruhigem Wetter gedenke daran, dass das Leben in deinem Körper und das Feuer auf deinem Herde ein und dasselbe ist und derselben Zeit entstammt[2]).«

---

1) R. Manzoni, *El-Yemen, Tre Anni nell' Arabia felice,* Roma 1884, p. 82.

2) Müller, a. a. O. S. 55.

Hier wird Feuer und Leben identifiziert, aber das Feuer im Körper ist weiter Nichts als die Körperwärme, und wenn es heißt, dass diese Wärme dasselbe ist wie das Herdfeuer, so enthält eine solche Aussage noch Nichts von göttlicher Verehrung irgendwelcher Art für die eine oder das andere.

Dieselbe Scheu, die dem Brot gegenüber gehegt wird, wird auch gegen andere Arten von Speise gehegt. So verbot Mohammed sogar, dass man den Dattelkern dazu benützte, um eine Laus zu töten, und an einer anderen Stelle wird von ihm der Ausspruch berichtet: »Ehret die Palme, denn sie ist eure Tante [1].«

Beim Brot und auch beim Korn, bei den Datteln und anderen Arten von Speise können wir also sehr wohl verstehen, dass sie als die Gabe Allahs oder eines anderen Gottes ehrfurchtsvoll behandelt wurden, immer vorausgesetzt, dass eine Bekanntschaft mit solchen göttlichen Wesen vorher schon existierte.

Ohne solche vorher existierende Bekanntschaft kann man Nichts als religiös bezeichnen, weder Ceremonien noch Mythen. Es scheint mir also, dass wir vollkommen berechtigt sind, diese voraufgehende Kenntnis für sich selbst zu behandeln und ausschließlich für sie den Namen Religion in Anspruch zu nehmen. Religion war eher da als Opfer, und Religion war eher da als der Mythus. Es gab weder Opfer noch Mythus, ehe Religion, in dem wahren Sinne dieses Wortes, da war. Nichts ist interessanter als die Wahrnehmung, dass Opfer und Mythus auf demselben Boden wie die Religion emporwuchsen. Aber sie gingen auf diesem Boden erst auf, als derselbe von den Lichtstrahlen durchwärmt war, die das Endliche zum Unendlichen umwandeln und verklären, und die zahllosen Keime zum Leben erwecken, welche in der Erde verborgen ruhen, die Keime des Unkrautes sowohl wie des Weizens, die beide zusammen der grossen Ernte entgegenreifen.

1) Kremer a. a. O. S. 4.

Vorlesung XIII.

Andere Naturgötter.

Die Entwicklung des Feuers.

Wir haben bis hierher gesehen, wie der menschliche Geist durch seine natürlichen, obwohl zugleich höchst wunderbaren Kräfte bis zum höchsten Begriff von der Gottheit gelangen kann und gelangte, trotzdem dass er von den gewöhnlichsten Sinneseindrücken ausgeht. Als erstes Beispiel wählte ich das Feuer, aber auch alle anderen Naturerscheinungen würden uns das Gleiche lehren, dass nämlich der Menschengeist fähig ist, das Übernatürliche als Hintergrund des Natürlichen zu entdecken. Nichts erscheint uns natürlicher, als dass die verschiedenen Erscheinungsformen des Feuers von den ältesten Erdenbewohnern bemerkt und benannt werden mussten. Wenn wir aber die Bedeutung von natürlich ausschließlich auf das beschränkten, was alle animalischen oder mit sinnlicher Wahrnehmung begabten Wesen auszuführen imstande sind, dann müssten wir selbst die einfache Benennung des Feuers, die der Mensch und nur der Mensch zustande gebracht hat, nicht einen natürlichen, sondern einen übernatürlichen, oder jedenfalls einen *überanimalischen* Akt nennen. Früher würde es kaum notwendig gewesen sein, auf diese Unterscheidung einzugehen. Jetzt aber, wo die Philosophie hauptsächlich in der Nichtbeachtung der Grenzlinien zu bestehen scheint, welche das Tierreich vom Menschen trennen, erweist es sich als notwendig, darzuthun, dass es für die geistigen Fähigkeiten bloß

animalischer Wesen gewisse Grenzen giebt. Manche Tiere fürchten sich vor dem Feuer und fliehen es, andere fühlen sich davon angezogen, aber niemals werden sie Namen und Begriff dafür finden. Wenn wir unser Feuer brennen sehen und es im Kamin knistern hören, so erscheint uns Nichts anheimelnder, natürlicher. Jedes Kind fühlt sich vom Feuer angezogen, freut sich seiner wohlthuenden Wärme und empfindet darüber Verwunderung. Versuchen Sie aber einmal sich auszumalen, wie sich das erste Erscheinen des Feuers ausgenommen haben muss, als es als Blitz vom Himmel herniederfuhr, einen Menschen tötete und seine Hütte in Brand steckte — da lag wahrlich ein Wunder vor, wenn jemals ein Wunder geschehen ist, eine Theophanie, wenn je eine Theophanie stattgefunden hat. In der ganzen menschlichen Erfahrung konnte man ihm Nichts an die Seite stellen, und wenn man das Feuer ein wildes Tier[1]), einen Raubvogel, oder eine giftige Schlange nannte, so waren das alles nur armselige Gleichnisse, die schwerlich einem beobachtenden und forschenden Geiste genügen konnten.

Und wenn mit der Zeit auch die wohlthätigen Seiten des Feuers entdeckt worden waren, wenn gewisse Familien herausgefunden hatten, wie man aus Kieselsteinen Feuer hervorlocken oder es durch Reibung erzeugen könnte, so blieb doch das Geheimnis ebensogroß wie je vorher. Es war zuerst für den menschlichen Verstand eine zauberische Kraft, eine befremdende Erscheinung, ein durchaus unerklärliches Etwas. So blieb von Anfang an, selbst nachdem das Feuer mit Namen benannt worden war, darin ein Rest übrig, der undefinierbar, von allen gewöhnlichen und endlichen Wahrnehmungen verschieden, nicht natürlich, unnatürlich, oder wie man auch sagte, übernatürlich war.

Wenn wir das erst einmal deutlich einsehen und ver-

1) Herodot III, 16 sagt, dass die Ägypter das Feuer für ein lebendiges Tier hielten, das Alles verschlänge und zugleich mit seiner Beute zu Grunde ginge. Siehe auch *S*atapatha-Brâhma*n*a II, 3, 3, 1.

stehen, dass das übernatürliche Element von Anfang an vorhanden war, obgleich noch nicht losgelöst von seinen natürlichen Umhüllungen, dann werden wir auch besser zu begreifen vermögen, wie es kommt, dass die Dichter des Veda dasselbe übernatürliche Element nie vollständig aus den Augen verloren, und dass Agni, das Feuer, nachdem er alles rein Äußerlichen, Natürlichen und Physischen entkleidet war, schließlich mit all den Eigenschaften angethan vor uns steht, die wir für das höchste Wesen in Anspruch nehmen. Er wurde verehrt als Schöpfer und Lenker der Welt, als allmächtig, allwissend, gerecht, freundlich und mitleidig. Auf dieser Entwicklungsstufe wurde seine ganze physische Vergangenheit vergessen. Das war nicht mehr das auf dem Herd knisternde Feuer, woran man als an den Schöpfer der Welt glaubte. Es war der von Anfang an in der Bewegung, die wir Feuer nennen, konstatierte unbekannte Agens, der zu göttlicher Würde erhoben worden war, obgleich der alte Name Agni beibehalten wurde, gleichsam um die Menschen an ihre erste Bekanntschaft mit dem zu erinnern, den sie von Anfang an den »Freund der Menschen, den Unsterblichen unter Sterblichen« nannten.

Die aktiven Prinzipien hinter anderen Naturerscheinungen.

Diese eine von uns bisher erforschte Straße, die unsere Vorfahren von der Natur zum Naturgott führte, ist zweifellos eine wichtige Straße, wir müssen uns aber immer daran erinnern, dass sie nur eine von vielen ist. Mögen wir die Religionen civilisierter oder uncivilisierter Völker durchforschen, wir werden überall finden, dass sie nicht allein vom Feuer ausgingen, sondern auch von vielen anderen großen Naturerscheinungen, wie zum Beispiel vom Sturmwind, von der Sonne, dem Monde, den Sternen, dem Himmel, dem Meere, der Erde, den Flüssen und den Bergen, wenn sie nach dem tastend suchten, was jenseits derselben liegt, nach dem unsichtbaren Agens, dem Vater, dem Urheber, nach dem Gott, der sich den Sinnen

in den unzähligen Naturwundern offenbarte. Wenn der Sturmwind anfänglich der Erschütterer oder der Brüller genannt wurde, so fragte man bald: Wer ist es, der im Sturme brüllt und erschüttert? Wenn die Sonne der Scheinende und Wärmende genannt wurde, so ließ sich die Frage nicht lange unterdrücken, wer das wäre, der da scheint und wärmt. Auch der Himmel, der teilnahm am Werke der Sonne, des Mondes und der Sterne, des Sturmes, des Blitzes und des Regens, wurde befragt, wer er wäre, oder wer hinter und über dem Himmel wäre, wer der wahre Agens aller der Bethätigungen wäre, die auf der Bühne des Firmamentes sich abspielten. Selbst die Erde, obwohl so nahe und greifbar und vertraut, wurde trotzdem geheimnisvoll, wenn die Frage sich erhob, was für ein Leben sich in ihr regte, und wenn man empfand, wieviel sie in ihrer ruhigen und viel duldenden Weise für alle die thäte, die in ihren Gefilden und Wäldern wohnten.

Der theogonische Prozess.

Wenn wir wollen, so können wir diese urzeitliche Verwunderung über das, was uns gegenwärtig so ganz natürlich erscheint, und die religiöse und mythologische Ausdrucksweise, die aus dieser Verwunderung hervorging, mit solchen Namen wie *Animismus* (Beseelung), *Personifikation* und *Anthropomorphismus* benennen. Diese Namen sind alle berechtigt und mögen für den Zweck der Klassifikation von Nutzen sein. Nur müssen wir dessen eingedenk sein, dass der Religionshistoriker sich nicht mit bloßen Namen, mit einer bloßen Klassifikation zufrieden geben kann, dass vielmehr seine Hauptaufgabe sein muss, die so benannten und klassifizierten Thatsachen zu erklären und so Etwas, mag es auch noch so unbedeutend sein, von dem unvermeidlichen Wachstum und der Fortentwicklung der religiösen und mythologischen Begriffe verstehen zu lernen.

Wenn wir erst einmal den unzerreißbaren Zusammenhang zwischen Denken und Sprache deutlich begriffen haben, und

wenn wir uns besonders von der Thatsache überzeugt haben, dass alle Wurzeln unserer Worte und Begriffe ursprünglich Ausdrücke für Thätigkeiten waren, dann wird unsere Arbeit viel leichter. Ich weiß aber nur zu gut, welch große Anstrengung des Geistes erforderlich ist, um diese Thatsache und alle daraus sich ergebenden weitreichenden Konsequenzen einzusehen. So wichtig auch diese Folgerungen für eine richtige Auffassung alles dessen sind, was wir Denken nennen, so sind sie doch auf keinem Gebiete überraschender als in der Forschung über das mythische und religiöse Denken. Alle anderen Schlüssel, mit denen man jene alten Schreine aufzuschließen versucht hat, haben den einen oder anderen Riegel weggeschoben. Der Schlüssel aber, den uns Noiré in die Hand gegeben hat, hat sie alle zusammen entfernt und gehoben, und die alten Schreine stehen jetzt offen, und ihre Schätze können frei durchsucht werden. Wenn menschliche Wesen einmal im Besitz solcher Namen und Begriffe wie *anima*, Seele, *persona*, Person, *Menschheit* und *Gottheit* waren, dann können wir es leicht begreifen, dass sie von der Seele der Sonne, von der Persönlichkeit des Mondes, von der menschlichen Natur des Sturmes und der Göttlichkeit des Himmels redeten. In Wirklichkeit aber handelt es sich um die Frage: Wie wurden diese Namen-Begriffe *anima*, *persona*, *homo* und *deus* geschaffen, und welches organische Band verknüpfte sie mit solchen Begriffen wie Sonne, Mond und Himmel? Sich einzubilden, Mythologie und Religion könne dadurch entstanden sein, dass alte Dichter Sonne, Mond und Himmel beseelt, persönlich, menschenähnlich oder göttlich nannten, würde, um eine gewöhnliche Metapher zu gebrauchen, dasselbe sein als den Wagen vor das Pferd zu spannen. In den späteren Perioden der Entwicklung des Menschengeistes kommt allerdings diese Ausdrucksweise häufig vor. Wir selbst sind daran gewöhnt, unsere Poesie entnimmt ihr den größten Teil ihrer Anregungen. Wir hören unsere Dichter reden von ihrem »Glauben, dass jede Blume sich der Luft freut, die sie atmet«. Sie sprechen von dem »Morgen, gekleidet in einen roten Mantel, wandernd

über den Tau jenes hohen östlichen Hügels«. Wir haben gelesen von einer »Verbrüderung ehrwürdiger Bäume« und von der »schwarzen Göttin Nacht[1]«, und wir wissen sehr gut, was mit alledem gemeint ist, weil wir bereits im Besitz eines großen Sprach- und Gedankenschatzes sind.

Wenn wir aber diese Ausdrucksweise wahrhaft verstehen wollen, so haben wir uns zunächst einen Weg in die entlegeneren vorhistorischen Perioden, in die dunkelen unterirdischen Höhlen zu bahnen, wo jene Waffen geschmiedet wurden, mit denen der Mensch seit den frühesten Tagen seine Schlachten schlug und seine Eroberungen machte.

Denen, die sich der Erforschung dieser vorgeschichtlichen Perioden des Denkens und der Sprache widmen, wird oft der Vorwurf gemacht, dass sie sich unnötige Mühe machten, indem sie Dinge zu erklären suchten, die, wie man sagt, überhaupt nicht der Erklärung bedürfen, und gerade dadurch da Dunkelheit verbreiten, wo schon vorher stets Licht war. Man fragt, was denn da Rätselhaftes sei, wenn wir sehen, dass die Alten von der Sonne als einem lebenden Wesen, ja als einer Person, einem Menschen, einem Gott, redeten. Ist das nicht einfach ein Fall von Animismus, Personifikation, Anthropomorphismus und von Vergöttlichung? Worte, Worte, Worte! Wir benennen zunächst das, was eine Erklärung fordert, mit einem Namen, und in diesem Falle noch dazu mit einem sehr unvollkommenen Namen. Und dann, wenn wir den zu Grunde liegenden Prozess glücklich benannt haben, verstecken wir uns hinter den Namen und sagen: O, das ist alles sehr einfach, hier liegt weiter Nichts vor als Animismus, Personifikation und Anthropomorphismus! Wir bilden uns ein, unsere Arbeit sei gethan, während sie in Wahrheit erst beginnt.

Selbst Herbert Spencer hat sich gegen solche schnellfertigen Theorien aufgelehnt. Sogar Hunde, sagt er, vermögen den Unterschied zwischen Lebendem und Nichtlebendem, zwischen

[1) Es. Tegnér, *Frithjofssage:* »Und wenn die Nacht voll Majestät und schwarzgelockt am Himmel geht«. Der Übersetzer.]

Beseeltem und Nichtbeseeltem auszuschnüffeln; war der Mensch etwa weniger intelligent als die Hunde?

Ich hielt es für angemessen, wenigstens bei einem Beispiel, dem Feuer, eine ausführliche Schilderung des langsamen Prozesses zu geben, mittelst dessen diese Naturerscheinung benannt wurde. Nachdem es einmal benannt worden war als »der Beweger«, Agni, oder nachdem es begrifflich fixiert worden war als der Agens irgend einer anderen seiner auffälligeren Bethätigungen, war seine weitere Entwicklung leicht verständlich. Wir sahen, wie das Feuer fast notwendig sich zu einem atmenden und lebenden Agens entwickelte (Animismus), denn es atmet ja, lebt und stirbt; wie es sich dann zu einem menschenähnlichen Wesen weiterentwickelte (Anthropomorphismus), denn obwohl kein Mensch, ist es doch ein menschenähnlicher Agens; wie es zu einem persönlichen Individuum wurde (Personifikation), denn ein Feuer ist ja von dem anderen verschieden; und wie es schließlich sich zu einem Deva oder Gott gestaltete (Vergöttlichung), denn war nicht das Feuer deva, glänzend, und somit deva, göttlich? Wir suchten nach allen einzelnen Gliedern in dieser Gedankenkette, und obwohl wir sie nicht alle auffanden, so fanden wir doch genug davon, um uns mit deren Hilfe einen Einblick in das wahre Wesen des psychologischen Prozesses zu verschaffen, der stufenweis und in natürlichem Fortschritt von der bloßen Sinneswahrnehmung des Feuers als eines Agens zu dem Begriff einer unsichtbaren Macht führte, die sich uns in den mannigfachen Erscheinungsformen von Feuer und Licht offenbart.

Wordsworth.

Wir wollen jetzt versuchen, einen Blick auf denselben lehrreichen Prozess in anderen Naturreichen zu thun, um zu sehen, von wie vielen Punkten aus dieser unwiderstehliche Trieb zur Religion, zu wahrer und natürlicher Religion, vorging, der schließlich den Menschen empfinden ließ, dass, mochte der Horizont seines Erkennens noch so weit sein, es

doch immer noch ein Jenseits gab, und dass trotz aller Anstrengung des Denkens und der Sprache doch immer noch ein Rest übrig blieb, der sich nicht benennen und begreifen ließ außer in der Eigenschaft eines unsichtbaren aber allgegenwärtigen Agens. Dieser psychologische Prozess ging von den Sinneswahrnehmungen aus — denn von wo sollte er sonst ausgehen? — aber er endete nicht damit, sondern rief hervor

»das hehre Fühlen
Von Etwas tief im Innersten der Dinge,
Dess Heim das Licht des Sonnenunterganges,
Der Ocean und die bewegten Lüfte,
Das Blau des Himmels, und im Menschenherzen
Ein Weben und ein Geist, der alle Wesen
Beseelt, sein's denkende, sein's Denkobjekte,
Und flutend rollt durch alle Kreaturen«.

Ich zweifle, ob wir eine bessere Definition von Naturreligion geben können, als Wordsworth sie in diesen wenigen Zeilen gegeben hat.

Der Sturmwind.

Nächst dem Feuer war die wichtigste Naturerscheinung, die zur Erkenntnis eines göttlichen Wesens führte, der Wind, besonders der Sturmwind. In den entlegensten Teilen der Welt und bei Völkern, die in Sprache und Denken nicht im geringsten verwandt sind, erscheint der Sturmwind nicht nur als einer unter vielen Göttern, sondern oft als der höchste und einzige Gott. Der Agens, oder, wie wir sagen, die Wut oder Gewalt des Windes war so mit Händen zu greifen und oft so überwältigend, dass wir Spuren von diesem Gott fast in jedem Pantheon finden.

Der Sturmwind in Amerika.

Wir wollen mit Amerika[1]) den Anfang machen. Hier finden wir, dass bei den Choctaws das allgemeine Wort für

1) Brinton, *Myths of the New World*, p. 51.

Gottheit *Hushtoli* ist, das Sturmwind bedeutet. Auch in der Sprache der Creeks bezeichnet *ishtali* den Sturmwind und *hustolah* die windreiche Jahreszeit. Die Quichés nennen die geheimnisvolle schöpferische Kraft *Hurakan.* Dieses Wort hat in ihrer Sprache keine Bedeutung, es findet aber seine Erklärung in der alten Sprache von Haiti, aus der es die Quichés entlehnt haben müssen. Dr. Brinton bezweifelt in seinen *Essays of an Americanist*, 1890, p. 121, die Ableitung von Huracan aus dem Haitischen und leitet es aus dem Maya ab. In den Dialekten der Mayagruppe soll nach ihm *rakan* Größe bezeichnen und *hun* ein oder der erste. Im Cakchiquel bezeichnet *hurakan* einen Riesen. Die Spanier und andere europäische Nationen machten uns mit dem Worte als dem Namen des furchtbaren Wirbelsturmes des karibischen Meeres bekannt [1]. Es lebt weiter im Französischen als *ouragan*, im Deutschen als *Orkan*, im Englischen als *hurricane.* Mit Nichtbeachtung der Biographie des Wortes leiteten deutsche Etymologen *Orkan* von *Orcus* her, englische Etymologen entdeckten in *hurricane* Etwas von dem *hurry* des Sturmes, oder, wie Webster, Etwas von seiner *fury*; Oviedo lässt aber in seiner Beschreibung von Hispaniola [2] keinen Zweifel darüber, dass der Name aus der alten Sprache von Haiti entlehnt wurde und dass er durch die Quichés von den Antillen dorthin gebracht worden war.

Dieser Hurakan ist von manchen Amerikanisten identifiziert worden mit Cuculcan, Gucumatz und Votan: alles Namen des Gottes des Sturmwindes in Central-Amerika.

Die Hauptgottheit verschiedener Stämme im alten Mexiko hieß *Mixcohuatl*, und das ist bis auf den heutigen Tag der Name des tropischen Wirbelwindes. Die Eingeborenen von

1) Im *Dictionnaire Galibi* (Paris 1743) ist diable übersetzt mit *iroucan, jeroucan, hyorokan*, und Coto's *Vocabulario* (Ms.) giebt *hurakan* als Äquivalent für *diablo* im Cakchiquel. Siehe Brinton, *Essays of an Americanist*, p. 123.

2) *Historia dell' Indie*, Lib. VI, Cap. 3.

Panama verehrten dieselbe Naturerscheinung unter dem Namen *Tuyra*.

Es ist seltsam, dass Brinton, aus dessen interessantem Werk über *The Myths of the New World* diese Fakta entnommen sind, die Überzeugung vertritt, dass der Mensch den Gottesbegriff niemals der Natur entlehnte und ihn niemals daher hätte entlehnen können. Er glaubt, der tiefere und weit richtigere Grund für die dem Wind beigelegte Göttlichkeit sei in der Wesensgleichheit des Windes mit dem Atem, des Atems mit dem Leben, des Lebens mit der Seele, der Seele mit Gott zu finden. Brinton mag ganz Recht haben, dass der Bedeutungsübergang von Wind zu Atem, Leben und Seele als wirksamer Bestandteil in der »Entwicklung der alten Gottheiten« von Bedeutung gewesen ist. Aber selbst dann muss der Ausgangspunkt dieser Entwicklung in der Natur gelegen haben, nämlich im wirklichen Wind, der vermöge eines vollkommen verständlichen Prozesses zum Begriff des Atems, des Geistes, des Lebens, der Seele und Gottes emporgehoben wurde. Es mag Brinton (a. a. O. p. 75) zugestanden werden, dass die Bewegungen der Luft in Denken und Sprache oft mit der Thätigkeit der Seele und mit dem Gottesbegriff zusammengestellt werden. Wir erfahren z. B., dass in Peru die allgemeinste und einfachste Verehrung der Kollektivgottheiten darin besteht, dass man die Luft küsst — eine sehr bezeichnende Art des Gebetes. Aber sicher sind die verschiedenen Wirkungsarten des Windes, die von Brinton selbst so gut dargestellt sind, schon an sich vollständig genügend, um im Menschengeist und in der menschlichen Sprache den Begriff und Namen eines mächtigen übermenschlichen Agens hervorzubringen. Er schildert mit sehr beredten Worten »den Einfluss der Winde auf das Wetter, indem sie Blitz und Sturm bringen, den Zephyr, der die Stirn kühlt, und den Tornado, der die Wälder dem Erdboden gleich macht. Sie sammeln den Regen, um die Saat zu befruchten und die verwelkten Blätter zu erfrischen. Sie helfen dem Jäger, wenn er das Wild beschleicht und führen die verschiedenen Jahreszeiten

ein. In hundert Arten beeinflussen sie tiefgehend sein Wohlbefinden und sein Leben, und es erscheint daher nicht befremdlich, fügt er selbst hinzu, dass sie im Geiste des Naturmenschen alle anderen Götter fast ersetzten«.

Das aztekische Gebet an die Tlalocs, die Götter der Regenschauer, begann mit folgender Anrufung: »Die ihr wohnt in den vier Winkeln der Erde, — im Norden, im Süden, im Osten und Westen«.

Auch die Eskimos beteten zu *Sillam Innua*, dem Herrn der Winde, als ihrem höchsten Gott, und die Wohnung des Todes hieß bei ihnen *Sillam Aipane*, das Haus der Winde.

Als Regenbringer und Lebenspender wurden die Winde ganz natürlich die Väter des Menschengeschlechts genannt, und Brinton hat in den vier Brüdern, die in so vielen Überlieferungen Amerikas als die Ahnen und Führer alter Stämme erscheinen, und die aus den vier Winkeln der Erde kommen, die späteren Repräsentanten der vier Winde, des Nord-, Süd-, Ost- und Westwindes, wiedererkannt.

Was er von diesen Überlieferungen sagt, das lässt sich mit denselben Worten auch von den Überlieferungen der arischen Stämme sagen. «Zuweilen«, schreibt er, »erklärt der Mythus diese fabelhaften Persönlichkeiten augenscheinlich als die Geister der Winde; manchmal kleidet er sie in befremdende, auffällige Metaphern; manchmal wieder verwebt er sie so in wirkliche Geschichte, dass wir in Verlegenheit sind, wo wir die Grenzlinie zwischen Dichtung und Wahrheit ziehen sollen« (p. 77).

In der Mythologie Yukatans galten die vier Götter Bacab für je in einer der vier Weltgegenden stehend und gleich riesenhaften Karyatiden das niederhängende Firmament stützend. Als bei der allgemeinen Flut die anderen Götter und Menschen von den Wassern verschlungen wurden, entgingen sie allein dem Verderben, um von Neuem die Erde zu bevölkern. Diese vier, bekannt unter den Namen Kan, Muluc, Ix und Cauac, repräsentierten der Reihe nach entsprechend den Osten, Norden,

Westen und Süden. Der Osten war ausgezeichnet durch die Farbe gelb, der Süden durch rot, der Westen durch schwarz, der Norden durch weiß, und diese Farben erscheinen wiederum in verschiedenen Teilen der Welt mit derselben Bedeutung, als Repräsentanten der vier Weltgegenden. Nach den Quichés wurden diese vier Wesen von *Hurakan*, dem Herzen des Himmels, zuerst geschaffen. Wenn wir Herz des Himmels in Sanskrit mit Dyaus, der subjektive oder aktive Himmel, oder der Himmel als Agens, übersetzen, dann sehen wir, wie nahe dieser als Vater der Maruts oder Sturmwinde dem Hurakan, dem Vater der vier Winde, kommt. Auch die Beschreibung dieser Winde ist manchmal fast identisch mit der der Maruts, der Sturmgötter, bei den vedischen Dichtern. Es heißt, dass sie alles mäßen und sähen, was in den vier Ecken und Winkeln des Himmels und der Erde existiert, dass sie beim Nahen der Erntezeit unthätig wären, bis er ihnen eine Wolke in die Augen blies, bis ihre Gesichter getrübt würden, als wenn man auf einen Spiegel haucht. Dann gab er ihnen vier Weiber, deren Namen waren: Fallendes Wasser, Schönes Wasser, Wasser der Schlangen und Wasser der Vögel.

In aztekischen Legenden heißt es von diesen vier Wesen, sie seien hervorgekommen aus einer Höhle mit Namen *Pacavitampu*, und dieses soll entweder »das Haus des Seins« oder »die Wohnung der Morgenröte« bedeuten. Dorthin in den fernen Osten verlegten die Azteken Tula, den Ursprungsort ihres Stammes. Das erinnert uns wieder an die vedische Mythologie, und die Beschreibung der vier Wesen, die aus der Höhle der Morgenröte kamen, lässt geringen Zweifel an ihrer Ähnlichkeit mit den vedischen Sturmgöttern, den Maruts, übrig. »Ihre Stimmen«, hören wir, »vermöchten die Erde beben zu machen und ihre Hände die Berge emporzuheben. Gleich dem Donnergott standen sie auf den Bergen und schleuderten ihren Schleuderstein nach den vier Ecken der Erde. Wenn einer überwältigt wurde, floh er empor zum Himmel oder wurde in Stein verwandelt. Durch ihre Hilfe und auf ihren Rat hin ließen die Wilden, die das Land besaßen, von ihren

barbarischen Sitten ab und begannen, den Boden zu bebauen« (a. a. O. p. 83).

Mit Recht konnte Brinton in der That sagen, dass »die Winde, die den Donner und diejenigen Veränderungen erzeugen, welche in dem ewig-wechselnden Himmelspanorama stattfinden, die Regenbringer, die Herren der Jahreszeiten — und nicht nur das, sondern die Originaltypen von Seele, Leben und Lebensodem des Menschen und der Welt — in der Mythologie eine Rolle spielen, die hinter keiner anderen zurücksteht.« Der Weg, der von der Benennung der verschiedenen Winde zu der Benennung des Sturmwindes als des Vaters der Winde, oder weiter zu der Benennung des Himmels als des Vaters sowohl der Winde wie der anderen Himmelsmächte führt, liegt in Amerika ebenso deutlich vor uns wie irgendwo anders. Die Umgebungen der Natur haben zweifellos auf die Bildung der Sturmmythen bedeutenden Einfluss. Wir finden sie am vollkommensten entwickelt in gebirgigen Gegenden, und je mehr man empfand, dass sogar die Existenz des Menschen von den wohlthätigen oder feindlichen Einflüssen der Winde und Gewitterstürme abhinge, um so leichter gelangte der Menschengeist zum Begreifen einer höchsten wohlthätigen oder feindseligen Macht hinter dem Sturmwind, die die menschlichen Geschicke leitete.

Das wird den Umstand erklären, auf den ich in meinem ersten Kursus von Gifford-Vorlesungen (p. 453) anspielte, dass in manchen amerikanischen Sprachen dasselbe Wort für Sturm und Gott in Gebrauch ist[1]). Auch in Afrika fiel Dr. Nachtigall dieselbe Thatsache auf, und er führt als Beispiel das Baghirmi an, das für Sturm und Gott nur eine Bezeichnung habe. Wir werden sehen, dass auch in Indien der alte Name dar Sturmgötter, Marut, in der Sprache der Buddhisten als eine allgemeine Bezeichnung für die Götter gebraucht wurde (Maru).

1) Bancroft, *History of the Native Races of North America*, Vol. III, p. 117.

Der Sturmwind in Babylon.

Jetzt wollen wir unsere Blicke von Amerika nach Babylon richten. Die Ureinwohner von Babylon sahen in den Winden gute und böse Mächte[1]). Der gute Wind kühlte die Sommerhitze und brachte Feuchtigkeit auf die ausgedörrte Erde. Der böse Wind war der Sturm, der Frosthauch des Winters, und der sengende Sirocco in der Wüste. Ihre Zahl wird manchmal angegeben auf vier, manchmal auf sieben, die sieben Söhne oder Boten des Anu. Im Kampf gegen den Drachen des Chaos waren sie die Bundesgenossen des Merodach, wie die Maruts die Verbündeten des Indra waren. Matu kommt häufig vor als Name des zerstörenden Sturmes, dessen Gunst man zu gewinnen suchen musste. Er heißt der Herr des Berges und seine Gattin die Herrin des Berges (vgl. Skr. Pârvatî). Wir hören aber auch von vielen Matus, den Söhnen des Meeres.

Der Sturmwind in Indien.

Wir kehren jetzt nach Indien zurück, wo wir die Stürme unter dem Namen der Maruts antreffen. In ihrem rein physischen Wesen werden die Stürme oder Maruts im Veda als gewaltig und zerstörend, zu gleicher Zeit aber auch als wohlthätig, als luftreinigend, als regenbringend, bodenbefruchtend und körperbelebend dargestellt. Ich werde einige Stellen aus dem Rigveda anführen.

Es heißt von ihnen, dass sie Himmel und Erde wie den Saum eines Gewandes schütteln. Sie machen, dass ein lange andauernder Landregen fällt (I, 37, 11), so dass die Kühe bis an das Knie im Wasser waten müssen. Berge beben, Menschen zittern (I, 38, 10), die Könige des Waldes, die Bäume, werden auseinandergerissen (I, 39, 5). Die Maruts bringen Winde und Blitz (I, 64, 5) und sie lassen Regen

1) Sayce, *Hibbert Lectures*, p. 199.

herniederströmen (II, 34, 12), indem sie die unheimliche Finsternis vertreiben (I, 86, 10). Sie werden auch gefeiert, weil sie dem Boden wieder Fruchtbarkeit geben und weil sie den Herbst durch ihren belebenden Regen gabenreich machen (I, 171, 6; II, 34, 4). So bringen sie nicht nur dem Menschen Speise, sondern auch Wasser, Arznei und Gesundheit (V, 53, 14; VI, 74, 3), in dieser Beziehung ihrem Vater Rudra gleich, der oft angefleht wird, Arznei zu bringen und Gesundheit zu verleihen (VII, 46; II, 33, 13).

In den meisten der Veda-Hymnen aber haben die Maruts als die Vertreter des Sturmes, des Gewitters und aller Begleiterscheinungen einen sehr bestimmten dramatischen Charakter angenommen. Sie erscheinen glänzend auf ihren Wagen (I, 37, 1), mit Speeren, Dolchen, Ringen, Äxten und Peitschen, die sie in der Luft klatschen lassen (I, 37, 2; 3). Sie schießen Pfeile (I, 64, 10) und schleudern Steine (I, 172, 2). Sie haben goldene Kopfbinden rings um den Kopf (V, 54, 11). Oft werden sie als Musikanten, als Sänger, Pfeifer (I, 85, 10) und Tänzer (VIII, 20, 22), manchmal als Vögel (I, 87, 2) und als wilde Eber mit eisernen Hauern (I, 88, 5) dargestellt. Sie heißen die männlichen Söhne des Rudra (I, 64, 2), und sie heißen auch die jugendlichen Rudras selbst, die niemals altern (I, 64, 3). An manchen Stellen heißt ihre Mutter P*ri*s*ni (I, 85, 2), ihr Vater oder Herr Dyaus (X, 77, 2; VIII, 20, 17), oder Svar, Himmel (V, 54, 10). Sie sind die beständigen Genossen Indras in seinem Kampfe gegen seine Feinde wie V*ri*tra, Ahi und andere Dämonen. Sie werden auch selbst als Sieger über V*ri*tra (VIII, 7, 23) und als Beschützer des Indra (VII, 7, 24) dargestellt. Gelegentlich aber scheinen sie von Indra vernachlässigt, der allen Ruhm für sich selbst in Anspruch nimmt (I, 165). Auch Dyaus wird als ihr Genosse angerufen, so wenn wir V, 58, 6 lesen: »Dyaus möge herniederbrüllen, der Stier der Morgenröte« (siehe auch V, 59, 8). Da Agni sowohl das Licht wie den Blitz repräsentiert, so ist es nur natürlich, dass er ebenfalls in ihrer Begleitung erscheint (V, 60, 7). Rodasî, die oft als

Freundin oder Gattin von ihnen allen erwähnt wird, scheint den Blitz darstellen zu sollen (V, 61, 12). Zu Zeiten werden sie so vollständig personifiziert, dass die Dichter, ihren physischen Ursprung vergessend, sie geradezu mit dem Winde vergleichen und sie ungestüm wie der Wind nennen konnten (vâtatvish, V, 57, 4). Es ist schwerer auszumachen, in welchem Sinne Vish*n*u manchmal als ihr Freund und Helfer erwähnt wird (V, 87, 4), während mit Soma, wenn dieser mit ihnen in Verbindung gebracht wird, vielleicht der Regen gemeint sein kann (VIII, 20, 3).

Obgleich die Maruts fast immer als eine Schar, manchmal von einundzwanzig, manchmal von hundertundachtzig, die alle an Kraft gleich sind, angerufen werden, so spricht doch der Dichter an einer Stelle auch von *einem* Sohne des Rudra und nennt ihn Mâruta, zu den Maruts gehörig (VI, 66, 11).

Mit der Zeit nehmen diese Maruts wie Agni und andere Naturgötter einen festumgrenzten moralischen Charakter an, und schließlich haben sie ihren Platz unter den höchsten Göttern. So redet sie ein Sänger (I, 38, 6) mit folgenden Worten an: «Lasst nicht eine schwer zu überwindende Sünde nach der anderen uns überwältigen, möge sie samt der Begierde von uns weichen«. «Welcher Feind uns auch angreift, nehmt ihm Kraft und Stärke« (I, 39, 8). »Der Sterbliche, den ihr, o Maruts, beschütztet, der übertrifft vermöge eures Schutzes alle Menschen an Kraft. Er trägt Beute davon, er erwirbt Ehre erlangendes Wissen und gedeiht« (I, 64, 13). Die Maruts selbst werden nicht nur Helden, sondern auch weise Dichter genannt (V, 52, 13). Sie verleihen ihren Verehrern nicht nur Stärke, sondern auch Unsterblichkeit (V, 55, 4). Manche von den Eigenschaften, die uns nur den höchsten Gottheiten anzugehören scheinen, wie zum Beispiel die Bestrafung der Sünde, und ebenso, wo herzliche Reue vorhanden ist, die Vergebung der Sünde, werden schließlich auch den Maruts beigelegt. Ihr besonderes physisches Wesen verschwindet mehr und mehr, und sie werden fast mit denselben Worten wie Varu*n*a und die Âdityas angefleht (X, 77, 8). So sagt

ein Dichter: »Möge euer glänzender Donnerkeil ferne von uns sein, o Maruts; was wir, Menschen wie wir sind, auch immer für Sünde gegen euch begangen haben, ihr Verehrungswürdigen, lasst uns nicht ihrer Macht unterliegen, lasst eure beste Gunst auf uns ruhen« (VII, 57, 4).

Die Marus der Buddhisten.

Im Pâli wird Maru in dem allgemeinen Sinne von deva gebraucht, obwohl die Devaschaft in den Augen der Buddhisten eben keine sehr erhabene Stellung mehr ist.

Rudra, der Vater der Maruts.

Obgleich wir aber diesen allmählichen Übergang von den Maruts als den Stürmen zu den Maruts als in der Natur verborgenen aktiven Prinzipien, als dramatischen Helden und schließlich als höchsten Göttern verfolgen können, so musste doch anderseits der Umstand, dass sie eine Schar oder ein Heer bildeten, zu der Annahme eines Herrn oder Vaters der Maruts, gewöhnlich Rudra genannt, führen. Wir fanden das Gleiche in Amerika, wo die vier Winde vertreten wurden durch Hurakan, den gewaltigsten Wind. Und wie im Veda Dyaus, der glänzende Himmel, manchmal als Vater der Winde aufgefasst wird, so finden wir auch in Amerika, dass der Herr der Winde, der Fürst der Mächte der Luft, dessen Stimme der Donner und dessen Waffe der Blitz ist, *Michabo* ist, das Große Licht, der Geist des Lichtes, der Morgenröte oder des Ostens, oder, wie Brinton klar gezeigt hat[1]), wörtlich der große Weiße.

Der Sturmwind bei den Germanen.

Ein anderes Land, wo der Gott des Sturmes schließlich zum Range einer höchsten Gottheit erhoben wurde, war

1) Brinton, *Myths of the New World*, p. 166.

Deutschland, oder welches Land immer die letzte Heimat der einheitlichen germanischen Familie gewesen sein mag. Es ist allgemein bekannt, dass die teutonischen Stämme ursprünglich eine Gottheit besaßen, die im Namen und Wesen dem vedischen Dyaus, dem griechischen *Zeus*, dem lateinischen *Ju-piter* sehr nahe entsprach. Das war *Tiu*, ein Name, der sich im Angelsächsischen erhalten hat: *tîwes-dæg*, englisch Tuesday, deutsch Dienstag, der *dies Jovis*. Derselbe Name findet sich in der Edda als *Týr*, im Althochdeutschen als *Zio*. Aber ebenso, wie im Veda der alte Gott Dyaus in den Hintergrund gedrängt und schließlich überwunden wurde von Indra, dem Gewittergott, finden wir, dass auch bei den Germanen der gemeinarische Gott des Himmels dem *Odin* oder *Wodan* Platz machen musste, der ursprünglich den Sturm und Donner verkörperte. Die Götter des Sturmes und Donners wurden gewöhnlich als kämpfende Götter, als tapfere Krieger und schließlich als Sieger dargestellt; und bei kriegerischen Völkern wie den Germanen mussten solche Götter natürlich sehr beliebt werden, sogar beliebter als der Gott des Lichtes, von dem man annahm, dass er in schweigender Majestät über dem Himmelsgewölbe thronend wohnte, als der einäugige Seher, der Gatte der Erde, der Allvater, wie er auch bei den Germanen hieß.

Odin, Wuotan.

Nach einer Ansicht, die in früherer Zeit sehr vorherrschte und die selbst jetzt noch einige sehr ausgezeichnete Gelehrte zu ihren Anhängern zählt, war *Odin* ursprünglich ein Mann, der Begründer der alt-nordischen und teutonischen Religion, der nachher als der höchste Gott, als Urquell der Weisheit, als der Begründer der Kultur, der Erfinder der Schreib- und Dichtkunst, der Stammvater der Könige, der Herr von Schlacht und Sieg verehrt wurde, so dass sein Name mit dem des *Alfödr*, Allvater, zusammengeworfen wurde [1]).

1) Cleasby und Vigfusson, *Icelandic Dictionary*, s. v.

Diejenigen, die diese Ansicht adoptieren, leiten den Namen *Odin's* sehr ansprechend ab von einem alten Wort, das dem lateinischen *vâtes* [1]), prophetischer Sänger oder Barde, verwandt ist, womit sie das an. *ôđr*, Inspiration, vergleichen. Sie haben aber niemals bewiesen, wie lateinisch *vâtes* im Altnordischen zu *Óđinn* und im Althochdeutschen zu *Wuotan* werden konnte [2]).

Grimm in seiner *Deutschen Mythologie* hielt diese Ansicht über *Odin* nicht einmal mehr für einer Widerlegung bedürfend. Er behandelte den Namen *Wuotan* und *Odin* als von Anfang an einem übermenschlichen Wesen zugehörig. Er leitete ahd. *Wuotan*, lombardisches *Wôdan* oder *Guôdan*, altsächsisches *Wuodan* und *Wôdan* (westphälisch *Guôdan* und *Gudan*), as. *Wôden*, friesisches *Wêda*, altnordisches *Óđinn* ab von dem ahd. Verbum *watan*, *wuot*, an. *vađa*, *ôđ*, sich lebhaft bewegen, dann rasen, ein Bedeutungsübergang, der sich ebenso in lateinisch *vehi* und *vehemens*, *peto* und *impetus* findet. Diese Wurzel *watan* lässt sich indessen nicht

1) *Corpus Poeticum Boreale*, Vigfusson und Powell, Vol. I, p. CIV. Die Etymologie von lateinisch *vâtes* ist noch unbekannt. Die Wurzel *vat* in *api-vat* ist sehr dunkel. Sie kommt im Veda nur viermal vor und scheint mir nichts weiter zu bedeuten als nahe herangehen, erlangen, im Kausativ einladen oder willkommen heißen. Wie wir aber von *vâtes* zu *Óđinn* und *Wuotan* gelangen könnten, ist nie dargelegt worden. Wilhelm, *De verbis denominativis*, p. 14. Siehe Note zu Rv. I, 165, 13.

2) Verner's Gesetz ist von außerordentlicher Bedeutung, um Ausnahmen von Grimm's Gesetz zu erklären, und zwar in der richtigen Art, wie sie in dem alten Spruch angedeutet ist: *exceptio probat regulam.* Doch darf Verner's Gesetz nicht zu bloßer Ausrede gebraucht werden. Wenn wir beweisen könnten, dass der Accent von *vâtés* ursprünglich auf der letzten Silbe stand, dann könnten wir uns vielleicht niederdeutsches d gefallen lassen, wenn auch schwerlich hochdeutsches t. Es ist aber ein sehr gewagtes Vorgehen, die Schlussfolgerung umzukehren und für die letzte Silbe von *vâtés* einen Acut zu fordern, weil das Wort *Óđinn* und *Wuotan* entsprechen soll. Es ist ebenso riskant, von einer Wurzel *vat* im Sinne von wissen zu sprechen. Eine solche kommt in dieser Bedeutung weder im Veda noch im Avesta vor.

mit latein. *vâdere* zusammenbringen, wir müssten denn lateinisches d als Vertreter einer ursprünglichen Media aspirata auffassen. Von diesem *watan* leitet Grimm das Substantiv *wuot*, Zorn, Wut, θυμός, und das an. *ódr*, Gefühl, Poesie, Gesang, as. wôđ, Stimme, Gesang, ab.

Wuotans Charakter als des höchsten Gottes der teutonischen Stämme wird von Grimm in folgenden Worten zusammengefasst[1]: »Er ist die alldurchdringende schaffende und bildende Kraft, der den Menschen und allen Dingen Gestalt wie Schönheit verleiht, von dem Dichtkunst ausgeht und Lenkung des Kriegs und Siegs, von dem aber auch die Fruchtbarkeit des Feldes, ja der Wunsch, alle höchsten Güter und Gaben, abhängen«.

In den volkstümlichen Legenden aber ist sein etymologischer Charakter, so zu sagen, noch viel deutlicher wahrnehmbar. *Wuotan* ist da der wilde Gott, der Gott des Krieges und des Sieges, bewaffnet mit seinem Speer (*Gúngnir*), begleitet von zwei Wölfen (*Geri* und *Fleki*) und zwei Raben (*Huginn* und *Muninn*). Er sendet auch den Sturm, reitet auf dem Winde und hat seinen Wagen und sein Ross. In den altnordischen Legenden ist er ein Alter mit großem Hut und weitem Mantel, *heklu-madr*, ein Mann mit Hut, und als solcher erscheint er auch im deutschen *Hakolberend*, dem Führer der wilden Jagd, dessen Gedächtnis selbst jetzt noch in John Hacklebirnie's Haus fortlebt, während er zweifellos Nichts zu thun hat mit *Hakleberg*, d. i. Berg Hecla[2]).

Diese Wurzel, im Hochdeutschen *watan*, würde ein niederdeutsches d, klassisches dh voraussetzen. Da h im Sanskrit unterschiedsloser Vertreter von gh, dh, bh ist, so würden wir ein ursprüngliches vadh, für vah (Part. vo*dh*a, für vah-ta), zu fordern haben. Auch in *vehemens* sehen

1) Grimm, *Deutsche Mythologie*, Band I⁴, S. 110.

2) Warum *Mercur* mit *Wuotan* identifiziert wurde, darüber sehen Sie M. M., *Selected Essays*, I, 406; II, 210; Grimm's *deutsche Mythologie*, S. 137—148.

wir Spuren desselben Bedeutungs-Überganges wie in wuot, Wut.

Grohmann schlug vor, *Wuotan* mit dem vedischen Vâ'ta, Wind, zu identifizieren, und auf den ersten Blick ist diese Etymologie sehr verführerisch. Aber vâ'ta hat bekanntlich den Accent auf der ersten Silbe und müsste also im Niederdeutschen ein th, im Hochdeutschen ein d zeigen.

Darin aber hatte Grohmann Recht, dass er den *Wuotan* zum Gott des Windes und Wetters machte, nur dass sein Etymon mir nicht sowohl im Wind als im Wetter zu finden zu sein scheint. *Wetter* bedeutete, ehe es seine allgemeine Bedeutung annahm, stürmisches Wetter. Das ist noch deutlich erkennbar im Deutschen: *Wetterleuchten* (*wëter-leiçh*, vgl. *ri*k-van), *Donnerwetter*, *Wind und Wetter*, *Unwetter*, *Wetterschlag* u. s. w., und auch im Englischen: *weather-beaten*. Es ist das ahd. *wetar*, as. *weder*, an. *veđr*. Das th im Neuenglischen *weather* ist dialektisch. Dasselbe Wort kommt im Veda vor, nämlich als vádhas und vádhar (Delbrück in *K. Z.*, XVI, 266); dort bedeutet es aber den konkreten Donnerkeil Indra's und seiner Feinde und auch Waffe im Allgemeinen. Von derselben Wurzel haben wir vadhá, Töter und Waffe, vádhatra, Waffe, vadhasná, Indras Donnerkeil. Im Griechischen ist diese Wurzel erhalten in ὠθέω, in ἐν-οσί-χθων, Erderschütterer u. s. w. (s. Curtius s. v.). Von dieser Wurzel, und von keiner anderen, ist *Wuotan* abgeleitet, wörtlich der mit dem Donnerkeil Schlagende, der Wettergott, dar Sturmgott [1]).

1) Im Altnordischen giebt es ein anderes Wort, *óđr;* und da Freyja *óds mey* (Od's Maid) heißt, so kann das nur ein anderer Name für *óđinn* sein (Volusp. 87, *Corp. Poet. Bor.*, vol. II, p. 624; Hyndla's Lied, ebenda, vol. II, p. 517). »Odhin, welcher mit dem Blitzdorn die Sonnenjungfrau verzaubert, ist nicht bloß typisch der in Wolkenmantel und Nebelkappe verhüllt auftretende Gewittergeist, der als solcher auch den Beinamen *Drepsvarpr*, d. h. *lethaliter jaciens*, ‚der mit dem Blitzspeer Töttende', führt und so auch geradezu zum Todesgott wird, sondern speziell auch noch in

Wenn denn also der Name *Wuotan* ursprünglich den Wettergott, den Schwinger des Donnerkeiles, bezeichnete, so müssen wir von dieser Auffassung ausgehen und Schritt für Schritt dem Übergang aus dem wilden Jäger zu Odin, dem Allvater, der feierlichen und majestätischen Gottheit, nachspüren, gerade so wie wir den *Hurakan*, den Herrn der Winde, bei gewissen amerikanischen Stämmen die Oberherrschaft über alle anderen Götter sich aneignen sahen [1]), und wie wir in Indien den Entwicklungsgang verfolgen konnten, der die Maruts zu rein moralischen Gottheiten machte, über denen als Souverän Rudra oder Dyaus thronte.

Die Mischung im Charakter der alten Götter.

Außer der Lehre, die wir so dem vergleichenden Studium der amerikanischen, babylonischen, indischen und teutonischen Mythologie bezüglich der Möglichkeit der Entwicklung des höchsten Gottheitsbegriffs aus den einfachsten Naturerscheinungen entnommen haben, ist noch eine andere Lehre zu beherzigen, die uns schon bei der Betrachtung der Geschichte Agnis eingeschärft wurde, und die uns durch die Geschichte der Sturmgötter noch eindringlicher nahe gelegt wird. Die alten Götter waren nicht auf einen einzigen Charakter beschränkt. Agni zum Beispiel war zweifellos das Herdfeuer, aber jeder beliebige Dichter konnte auch von ihm als am Himmel geboren, als Blitz, als sich erhebend, in seiner Eigenschaft als Morgensonne, und am Abend zur Ruhe gehend, als erzeugt durch die Feuerhölzer, ja, als identisch mit der Wärme und dem Leben der vegetabilischen und animalischen Welt sprechen. In gleicher Weise ist der Vater der Maruts

analogem Sinn der *dominus larvarum et spectrorum*, als welchen ihn der nordische Beiname *Draugadrottin* vor Allem kennzeichnet, welcher ihn so recht eigentlich in der Gewitternacht an der Spitze alles Spukes auftreten lässt«. Schwartz, *Indogermanischer Volksglaube*, 1885, S. 163.

1) *Gifford Lectures*, Vol. I, p. 453.

nicht nur eine meteorische Gottheit, die ihre Pfeile aus den Wolken sendet, er ist auch eine Himmelsgottheit, er ist in der That eine Seite jener Macht des Lichtes und Lebens, die im Firmament gefunden und Dyaus genannt, und die in der Sonne gefunden und dann Svar genannt wird. Wir unterscheiden zwischen dem Himmel, der Sonne, dem Morgen und dem Gewitter, und dasselbe thaten zweifellos die alten vedischen Dichter. Aber auch sie erkannten ein gemeinsames Element, oder wenn Sie wollen, einen gemeinsamen Agens hinter allen diesen Naturerscheinungen, und es machte ihnen keine Schwierigkeit, dieselben Thaten dem Agni, Dyaus, Svar oder Sûrya, den Maruts und den Rudras zuzuschreiben. So kommt es, dass in späteren Entwicklungsstadien der Mythologie ein und derselbe Gott, trotzdem dass er sich eine fest abgegrenzte Persönlichkeit angeeignet hat, doch gewisse solare, himmlische und meteorische Eigenschaften entfalten kann, die ihm noch aus einer früheren Entwicklungsstufe her anhängen. Apollo, wie wir ihn bei Homer kennen lernen, ist nicht die Sonne, aber er hat einige solare Eigenschaften behalten. Athene ist nicht die Morgenröte, aber sie hat noch nicht alle Züge einer Morgengottheit verloren. Zeus ist sicherlich nicht einfach der Himmel, und doch würde sein Charakter unverständlich sein, könnten wir ihn nicht auf den vedischen Dyaus, den Himmel, zurückführen.

Die theogonische Entwicklung.

Ich hoffe, man wird nicht annehmen, dass, weil ich in diesem Kursus von Vorlesungen das Feuer und den Sturmwind als treibende Mächte im religiösen Leben der Menschheit so sehr in den Vordergrund gestellt habe, eine Änderung in meiner Überzeugung eingetreten sei, dass es Himmel und Sonne waren, die von Anfang an der Entwicklung mythologischer und religiöser Ideen die wirksamste Anregung gaben. Der einzige Grund für das Beiseitelassen dieser theogonischen Prozesse bei der jetzigen Gelegenheit war der Umstand, dass sie

schon früher von mir selbst und von Anderen aufs Ausführlichste erörtert worden sind, und dass ich meine jetzigen Zuhörer ohne Voreingenommenheit darauf verweisen zu dürfen meinte, was ich darüber in meinen Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache und in meinen Hibbert-Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion mit besonderer Beziehung auf Indien geschrieben habe. Die sogenannte Dyaus-Religion und der Sonnen-Mythus darf unter die gesichertsten Errungenschaften moderner Forschung gerechnet werden. Μωμήσεταί τις μᾶλλον ἢ μιμήσεται. Das einzige neue Licht, das auf diese theogonischen Prozesse geworfen worden ist, ist die jetzt erlangte Erkenntnis, dass die Dinge, die bisher für zufällige Fakta galten, in Wahrheit die notwendigen Folgen unserer geistigen Anlagen sind. Wir wissen jetzt, dass ebenso wie Feuer und Sturmwind auch Himmel und Sonne nur mit Namen benannt werden konnten, die eine Thätigkeit ausdrückten. Mögen wir das einen Zwang der Sprache oder des Denkens nennen, es ist jedenfalls, wie wir sahen, ein Zwang, dem wir nicht entrinnen können. Zunächst wurden diese aktiv gedachten Prinzipien himmlischer, solarer, feuriger oder meteorischer Natur, sobald als frühes Denken sich mit ihnen zu beschäftigen begann, nach ihren mannigfachen Äußerungen benannt, besonders nach solchen, die Leben und Handeln der Menschen beeinflussten. Mit der Zeit aber wurden diese verschiedenen Äußerungen als bloß äußerlich erkannt, und das aktive Prinzip, das man mehr und mehr dieser äußeren Umhüllungen entkleidete, wurde allmählich als etwas Anderes, als ein Etwas für sich selbst, als ein über die menschliche, endliche Erkenntnis Hinausgehendes und schließlich als etwas hinter der Natur Liegendes, Übernatürliches und Unendliches erkannt. Das führte naturgemäß zu den zwei Entwicklungsformen Henotheismus und Polytheismus, und vermittelst einer noch energischeren Abstraktion zum Monotheismus, das heißt, zur Anerkennung eines einzigen Agens, eines einzigen Urhebers, eines einzigen Vaters, eines einzigen Gottes, der hinter dem magischen Schleier der Natur verborgen ist, uns aber

offenbart wird durch die zwingende Schlussfolgerung, die etwas Unendliches und Göttliches in den aktiven Prinzipien der objektiven Welt verlangt, weil sie etwas Unendliches und Göttliches in der subjektiven Welt, in dem inneren Agens oder im Selbst, entdeckt hat.

Wir können so in allen Irrtümern der Mythologie und in den sogenannten falschen oder heidnischen Religionen der Welt ein Fortschreiten zur Wahrheit, ein Sehnen nach einem über das endlich Begrenzte hinausgehenden Etwas, eine zunehmende Erkenntnis des Unendlichen erkennen, das einige seiner Schleier vor unseren Augen ablegt und sich uns von Jahrhundert zu Jahrhundert mehr und mehr in seiner Reinheit und Heiligkeit enthüllt. Und so fallen die beiden Begriffe Entwicklung und Offenbarung, die auf den ersten Blick so grundverschieden erscheinen, schließlich in einen zusammen. Wenn es einen durch die Zeitalter sich hinziehenden Weltzweck giebt, wenn die Natur nicht blind ist, wenn es hinter der ganzen Welt der Erscheinungen verborgene thätige Prinzipien giebt, die endlich als die Ausführer *eines* Willens erkannt werden, dann ist die Entwicklung des menschlichen Glaubens an diesen höchsten Willen selbst die wahrhaftigste Offenbarung dieses höchsten Willens und muss die unerschütterliche Grundlage für alle Religion bleiben, mögen wir sie nun natürlich oder übernatürlich nennen.

Vorlesung XIV.

Was kommt dabei heraus?

Wert historischer Forschung.

Ich bin mit meiner Untersuchung der physischen Religion am Ende, und ich empfinde, dass ich in meiner heutigen, letzten, Vorlesung nicht davor zurückschrecken darf, eine Antwort auf eine oft gestellte Frage zu erteilen, auf die Frage nämlich: Was kommt bei alledem heraus?

Sie wissen, dass Lord Gifford's Gedanke, eine Stiftung für Vorlesungen über Natürliche Religion an den vier Universitäten Schottlands zu gründen, von den verschiedensten Seiten kritisiert worden ist, und dass auch die Redner, die nach ihren besten Kräften den hochherzigen Plan des Stifters auszuführen suchten, den Angriffen unfreundlicher Kritiker nicht entgangen sind.

Was kommt bei alledem heraus? Was für Nutzen können Vorlesungen über den Ursprung und die Geschichte der alten oder sogenannten natürlichen Religionen der Menschheit bringen? Das ist der Ausruf mancher Kritiker, sowohl in religiösen wie antireligiösen Schriften, gewesen, und es hat nicht an Vorschlägen gefehlt, wie diese hochherzige Wohlthat für andere und nützlichere Zwecke nutzbar gemacht werden könnte.

Unsere Schulen und Universitäten haben sich schon lange sagen lassen müssen, dass Vieles von dem, was sie lehren, im Kampf ums Dasein zwecklos sei. Griechisch und Lateinisch heißen tote Sprachen. Die Geschichte des Altertums

wird als Mischmasch von legendenhaften Überlieferungen und einseitigen Parteimeinungen verurteilt, während unsere Zeitungen, wie man uns sagt, mehr Weisheit enthalten als der ganze Thucydides, ja, wie letzthin ausgerechnet ist, auch mehr Worte — und das mag ja recht gut möglich sein. Die Philosophie ihrerseits wird als alter Hausrat, ja sogar als unheilvoll betrachtet, und man preist die Athletenkünste des Kricketplatzes als weit wirksamer für die Ausbildung männlicher und praktischer Charaktere als die geistige Gymnastik durch Logik und Metaphysik.

Wenn so jede mögliche Anstrengung gemacht wird, um allen altertümlichen Plunder und klassischen Kehricht hinauszufegen, kann es uns kaum überraschen, wenn ein Versuch zur Einführung eines ganz neuen Forschungszweiges auf unseren Universitäten, die Erforschung abgestorbener Religionen, bei den Reformierern des Unterrichts eher alles andere als eine freundliche Aufnahme gefunden hat.

Soweit diese Angriffe sich gegen alle wissenschaftliche Forschung richten, die nicht gleich auf den ersten Blick erkennen lässt, was dabei herauskommt, und die nicht praktisch nützliche und geldeinbringende Ergebnisse aufweisen kann, erscheint mir jedes Wort zu ihrer Verteidigung überflüssig. Wir wissen ja heutzutage, wie oft in der Weltgeschichte die Arbeiten des geduldigen Forschers, die seine Zeitgenossen als reine Zeit-, Geld- und Verstandesvergeudung verspotteten, schließlich der Welt einige ihrer wertvollsten Errungenschaften gegeben haben. Faraday starb als armer Mann, aber die Welt ist durch seine Arbeiten reicher und heller geworden. Kopernikus fragte niemals, während er ruhig beobachtete, maß und rechnete — von seinen Amtsbrüdern in Frauenburg als sonderbarer und sogar als gefährlicher Mensch betrachtet —, was bei allem seinem Arbeiten herauskommen würde. Wie jeder wahrhafte Forscher liebte er einfach die Wahrheit. Und doch ist kaum jemals eine größere Umwälzung in der Welt des Denkens herbeigeführt oder ein wichtigerer Fortschritt in unserer Kenntnis vom Universum, ja in

unserer Kenntnis von uns selbst, gemacht worden, als durch jenen einsamen Philosophen im Norden Deutschlands, als er bewies, dass wir und unsere Erdkugel nicht, wie wir eingebildet annahmen, den Mittelpunkt der Welt bildeten, sondern dass wir uns mit dem Platze begnügen müssten, der uns neben anderen Planeten angewiesen ist, die sich alle in größerer oder kleinerer Entfernung um eine centrale Sonne drehen.

Die einzige Frage, die die Erwägung lohnt, ist, ob ein Studium der natürlichen Religion es je als wahrscheinlich erscheinen lässt, dass es einen ähnlichen Umschwung in unserer Welt des Denkens veranlassen wird, dass es zu einem ähnlichen Fortschritt in unserer Kenntnis vom Universum, ja in unserer Kenntnis von uns selbst, hinführen wird, indem es uns lehren wird, dass auch unsere eigene Religion, so vollkommen sie auch sein mag, nur eine unter vielen Religionen ist, die sich alle in größerem oder geringerem Abstand um eine centrale Wahrheit bewegen.

Wir werden gefragt: Was kann eine Erforschung der alten toten Religionen der Welt uns lehren, die wir im Besitz einer neuen lebendigen Religion sind? Was können wir von der natürlichen Religion lernen, die wir auf den Besitz einer übernatürlichen Religion so stolz sind?

Lehren der natürlichen Religion.

Was kann eine Erforschung der natürlichen Religion uns für Lehren geben? Nun, sie lehrt uns, dass die Religion natürlich, dass sie real, dass sie unvermeidlich und dass sie universal ist. Ist das Nichts? Ist es Nichts, zu wissen, dass es einen festen Fels giebt, auf den alle Religion, heiße sie natürlich oder übernatürlich, gegründet ist? Ist es Nichts, aus den Annalen der Geschichte zu lernen, dass »Gott sich selbst nicht unbezeugt gelassen hat, dadurch, dass er uns Gutes erwies und uns Regen vom Himmel gab und fruchtreiche Jahreszeiten, indem er unsere Herzen und die Herzen des ganzen Menschengeschlechts mit Speise und Freude füllte«?

Wenn Sie die Angriffe prüfen, die auf die Religion gemacht sind, welche haben sich als die gefährlicheren erwiesen — die auf die natürliche oder die auf die übernatürliche Religion?

Das Christentum, dem allein, wenigstens bei uns, der Name einer übernatürlichen Religion zugestanden werden dürfte, ist während der neunzehn Jahrhunderte seiner Existenz mit vielen kirchlichen Außenwerken umgeben worden. Manche von diesen Außenwerken wären wahrscheinlich besser niemals erbaut worden. Als sie aber angegriffen wurden und übergeben werden mussten, da ist das Christentum unerschüttert geblieben, ja es ist durch die Übergabe derselben eher gestärkt als geschwächt worden. Die Reformation fegte ein gutes Teil dieser kirchlichen Befestigungen und Verschanzungen hinweg, und der Geist der Reformation, so sehr er auch, wie man glaubte, damals die wichtigsten Interessen des Christentums bedrohte, hat nie mehr geruht und wird nie wieder ruhen. Unter dem Namen der biblischen Kritik ist in unseren eigenen Tagen noch derselbe reformatorische Geist thätig, und was man auch in anderen Ländern über ihn denken mag, im Heimatlande von Knox, in dem Lande, wo seit jeher freier Gedanke und freie Rede eine Heimstätte hatte, wird dieser reformatorische Geist niemals erstickt werden, so gefährlich er auch zu Zeiten selbst in den Augen alter und ehrlicher Reformatoren erscheinen mag. Es kann kein Zweifel darüber herrschen, dass die freie Forschung viele Dinge hinweggefegt hat und hinwegfegen wird, die aufs höchste geschätzt worden sind, ja, die von vielen redlichen und frommen Geistern für wesentlich gehalten wurden. Und doch, wer will sagen, dass das wahre Christentum, das Christentum, das man an seinen Früchten erkennt, jetzt weniger lebenskräftig ist als es jemals zuvor gewesen ist? Es hat Meinungsverschiedenheiten in der christlichen Kirche gegeben von der Zeit der Apostel an bis auf unsere eigenen Zeiten. Wir selbst haben solche durchgemacht, wir machen sie selbst jetzt wieder durch. Wer würde aber trotz aller harten, bitteren und unchristlichen Rede, die in

diesen Streitigkeiten an der Tagesordnung gewesen ist, jetzt, nachdem ihr Lebensgang und ihre tiefsten Überzeugungen dem Urteil der Welt offenkundig unterbreitet worden sind, noch daran zweifeln können, dass Kingsley ein ebenso tief religiöser Mann war wie Newman, dass Stanley seiner Kirche ebenso treu diente wie Pusey, und dass der Unitarier Dr. Martineau den Namen eines Christen ebenso gut verdient als Dr. Liddon?

Nun lassen Sie uns aber einen Blick werfen auf die Angriffe, die neuerdings gegen die natürliche Religion gerichtet sind — gegen den Glauben an irgend Etwas, das über die Sinneswahrnehmungen hinausgeht, gegen die Anschauung von irgend etwas Unendlichem oder Göttlichem, gegen einen Glauben an irgend eine Weltregierung, gegen die Zulassung einer Unterscheidung zwischen Gut und Böse, ja gegen die Möglichkeit eines ewigen Lebens — was würde übrig bleiben, ich will nicht sagen, vom Christentum, oder selbst vom Judentum, Mohammedanismus, Buddhismus oder Brahmanismus, sondern von Allem, was überhaupt den Namen Religion verdient, wenn diese Angriffe nicht zurückgewiesen werden könnten?

Und doch müssen wir die Frage vernehmen: Was können wir von dem Studium der natürlichen Religion lernen?

Und wenn wir bewiesen haben, dass die natürliche Religion die einzige uneinnehmbare Schutzwehr gegen den Atheismus ist, dann wirft man uns ein, dass ohne Hilfe von oben die menschliche Vernunft allein nicht zum Glauben an Gott führen könne. Das ist eine Orthodoxie, die die gefährlichste von allen Ketzereien werden kann. Kardinal Newman war nicht der Mann, der sich lieber auf die Vernunft als auf die Autorität verließ. Und doch, was sagt er von der natürlichen Religion? Er schreibt in seiner *Apologia*, p. 243: »Ich habe durchaus nicht die Absicht, zu leugnen, dass die Wahrheit das wahre Objekt unserer Vernunft ist, und dass, wenn diese nicht zur Wahrheit gelangt, entweder die Prämisse oder der Gang des Denkens falsch ist: aber ich spreche hier nicht von der rechten Vernunft, sondern von der Vernunft, wie sie thatsäch-

lich und konkret im gefallenen Menschen thätig ist. Ich weiß, dass selbst ohne äußere Hilfe die Vernunft, wenn sie in rechter Weise ausgeübt wird, zum Glauben an Gott, an die Unsterblichkeit der Seele und an zukünftige Vergeltung hinleitet; aber ich betrachte hier die Fähigkeit der Vernunft in ihrer thatsächlichen und historischen Bethätigung, und von diesem Gesichtspunkte aus irre ich mich, glaube ich, nicht, wenn ich sage, dass ihre Tendenz auf den einfachen Unglauben in religiösen Fragen hinausläuft.«

Ich gebe die Worte des Kardinals mit allen seinen Verklausulierungen. Die Frage geht mich hier nichts an, ob historisch betrachtet die Tendenz der Vernunft überall, außer in der römisch-katholischen Kirche, auf den Unglauben hinausläuft. Ich lege nur auf sein Zugeständnis Nachdruck, ein Zugeständnis, in dem er sich von den höchsten Autoritäten der alten Kirche gestützt sah, dass »die Vernunft, wenn sie in rechter Weise ausgeübt wird, ohne äußere Hilfe zum Glauben an Gott, an die Unsterblichkeit der Seele und an zukünftige Vergeltung hinleiten kann.«

In meinem gegenwärtigen Vorlesungskurs habe ich mich auf *einen* Zweig der natürlichen Religion, auf die von mir sogenannte physische, im Gegensatz zur anthropologischen und psychologischen Religion, beschränken müssen. Indem ich also die zwei großen Probleme: Unsterblichkeit der Seele und des Menschen wahres Verhältnis zu Gott, die den Gegenstand der anthropologischen und der psychologischen Religion ausmachen, für jetzt außer Betracht lasse, kann ich nun in wenige Worte das zusammenfassen, was wir vom Studium der physischen Religion lernen können und, wie ich hoffen darf, gelernt haben.

Die aktiven Prinzipien in der Natur.

Durch das Studium der alten Religionen der Welt, und besonders der ältesten indischen Religion lernen wir zuerst, dass Mancherlei in der Natur, was wir jetzt als ganz natür-

lich, als selbstverständlich, zu behandeln geneigt sind, den frühesten Beobachtern in einem viel richtigeren Lichte, als durchaus nicht natürlich und durchaus nicht selbstverständlich, sondern im Gegenteil als fürchterlich, als Grund zur Bestürzung, als wahrhaft wunderbar, als übernatürlich erschien. Gerade in diesen Naturerscheinungen, dem Himmel, der Sonne, dem Feuer und dem Sturm, die uns so natürlich, so gewöhnlich, so altgewohnt vorkommen, erblickten jene Menschen zum ersten Male Etwas, das sie aus ihrem tierischen Stumpfsinn aufrüttelte, das sie fragen ließ: Was ist das? Was bedeutet das alles? Woher kommt das alles? — das sie zwang, mochten sie wollen oder nicht, hinter dem Naturdrama sich nach handelnden Personen oder aktiven Prinzipien umzusehen, die verschieden sind von bloß menschlichen Subjekten der Aktivität, aktiven Prinzipien, die er in seiner Sprache und in seinem Denken als übermenschlich und am Ende als göttlich bezeichnete.

Wir dürfen nicht denken, dass diese alten Beobachter und Benenner der Natur nicht zwischen diesen Erscheinungen als bloßen Erscheinungen und den aktiven Prinzipien, die schon durch ihre Sprache gefordert wurden, unterschieden hätten. Die Namen, die diesen Erscheinungen gegeben wurden, waren in Wirklichkeit die Namen von *nooumena*, von unsichtbaren Mächten. Mit Zeus, Jupiter und Dyaush pitâ im Sanskrit war nicht der tote Himmel gemeint, es waren, jedenfalls zu Anfang, Namen für ein aktives Prinzip in, hinter oder über dem Himmel. Es waren maskulinische Namen, nicht neutrale. Sie stellen, wie ich darzulegen suchte, den ersten Versuch dar, das Unendliche zu erfassen, das allen unseren der Endlichkeit angehörenden Wahrnehmungen zu Grunde liegt, und das Übernatürliche, insofern es sich im Natürlichen äußert, zu benennen. Es sind die ersten Schritte, die am Ende zum Glauben an die in der Natur offenbarte Gottheit hinführten.

Was ich mit Hilfe der Beweismittel, die uns so unerwartet durch die Rigveda-Hymnen in die Hand gekommen

sind, hauptsächlich sicher stellen wollte, das ist die Einfachheit und fast kann man sagen, Notwendigkeit der physischen Religion, oder der Entdeckung Gottes in der Natur. Wenn der Mensch einmal vorhanden war, so wie er ist, natürlich nicht als *tabula rasa*, sondern als begabt mit Vernunft und Sprache und ausgerüstet mit den sogenannten Verstandeskategorien, und wenn ferner die Natur vorhanden war, so wie sie ist, nicht als ein Chaos, sondern als ein Text, der sich konstruieren lässt, so war die physische Religion, wie wir sie nennen, die Benennung von aktiven Prinzipien, die hinter dem Naturdrama wirken, und der Glaube an sie unvermeidlich, und war, als unvermeidlich, für die in Frage kommende Zeit auch die wahre Religion.

Ein Agens in der Natur.

Aber sie war wahr nur als der erste Schritt in einer ununterbrochenen Kette geistiger Entwicklung, denn bald erkannte man, dass diese verschiedenen aktiven Prinzipien in Wirklichkeit ein und dasselbe verrichteten, mochte ihre Gegenwart im Himmelsgewölbe, in der Sonne, im Feuer oder im Sturmwind wahrgenommen werden. Daher wurden die verschiedenen Namen dieser aktiven Prinzipien, der Devas oder der Glänzenden, wie sie hießen, nach einiger Zeit von den tieferen Denkern unter den Dichtern als Namen eines einzigen allmächtigen Agens erkannt, der nicht mehr ein bloßer Deva neben anderen Devas, sondern der Herr, der Herr aller geschaffenen Wesen, war, weshalb er Pra*g*âpati hieß, der universale Wille, als welcher er Brahman genannt wurde, und schließlich das ewige Selbst der objektiven Welt, als erkannt durch das Selbst der subjektiven Welt, der Âtman der Vedânta-Philosophie.

Wir prüften auch die verschiedenen Epitheta, die den Devas und dem beigelegt wurden, der am Ende als über alle Devas erhaben erkannt wurde, und wir fanden, dass sie ziemlich genau den Attributen Gottes in unserer eigenen Religion

entsprachen. Wenn es noch irgend welche anderen göttlichen Attribute giebt, die als unerreichbar für die natürliche Religion dargestellt werden, so können wir nur erwidern: Man möge sie uns nennen, damit wir ein für alle Mal ausmachen können, ob sie selbst in einer so ursprünglichen Religion wie der des Veda ihre Analogien finden oder nicht.

Wenn nun so viel von unserem religiösen Wissen und besonders unser Begriff von Gott als dem allmächtigen Agens in der Natur, der für den menschlichen Geist ohne äußere Hilfe unerreichbar, oder übernatürlichen Ursprungs sein sollte, als vollkommen natürlich entstanden, ja als notwendig nachgewiesen ist, haben wir da irgend Etwas verloren?

Das Sehnen nach dem Übernatürlichen.

Ich sehe nicht, dass etwas verloren sei, wohl aber sehe ich viel, was gewonnen ist. Ebenso wie durch die kopernikanische Entdeckung werden wir auch durch diese Entdeckung Bescheidenheit und Dankbarkeit empfinden lernen, Bescheidenheit, weil wir finden, dass auch andere Völker betreffs dessen, was jenseits dieser endlichen Welt liegt, nicht in voller Finsternis gelassen waren, Dankbarkeit dafür, dass uns viele von den Kämpfen erspart worden sind, die andere Völker bei ihrem Suchen nach Gott durchzumachen hatten.

Leider verhält es sich mit Vielen von uns noch so, wie es sich vor Alters mit den Juden verhielt. Sie beanspruchten immer Exklusivität und Ausnahmestellung, sie dursteten immer nach etwas Übernatürlichem und Wunderbarem. Sie allein, meinten sie, wären das erwählte Volk Gottes. Sie wollten nicht glauben, wenn sie nicht Zeichen und Wunder sahen, die speciell für sie berechnet waren, während sie blind blieben gegenüber den wahren Zeichen und Wundern, die sich ihnen von allen Seiten aufdrängten.

Und doch sind die Stifter der drei größten Religionen der Welt, so sehr sie auch in anderen Punkten von einander abweichen mögen, in *einem* Punkte einig, nämlich in ihrer

Verurteilung dieser Sucht nach dem Wunderbaren und dem fälschlich sogenannten Übernatürlichen.

Verurteilung der Wunder durch Mohammed.

Rechtgläubigen Mohammedanern macht es Freude, die von Mohammed ausgeführten Wunder zu erzählen, was sagt aber Mohammed selbst im Korân? Er verurteilt die Wunder im gewöhnlichen Sinne aufs schärfste und appelliert an die wahren Wunder, an die großen Thaten Allahs in der Natur. Und welches sind diese großen Thaten Allahs, diese wahren Naturwunder? »Der Aufgang und Untergang der Sonne, der Regen, der die Erde befruchtet, und die Pflanzen, die wachsen, wir wissen nicht wie.« Sie sehen, gerade die Naturerscheinungen, in denen die vedischen Dichter das Vorhandensein göttlicher Prinzipien der Aktivität entdeckten, nennt Mohammed die großen Werke Allahs. Darauf fährt Mohammed fort: »Ich kann euch nicht Zeichen und Wunder weisen, außer denen, die ihr jeden Tag und jede Nacht seht. Zeichen stehen bei Gott[1].« Hier sehen Sie die wahre religiöse Weltanschauung, die das Übernatürliche in allen natürlichen Dingen wahrnimmt und nicht um besondere Wunder feilscht, ehe sie glauben will.

Verurteilung der Wunder durch Buddha.

Keine Religion, von der wir Überlieferungen besitzen, ist so reich an Wundern wie der Buddhismus. Auch die Brahmanen, die Vorgänger der Buddhisten, glaubten steif und fest an jede Art von Wundern. Als der Buddhismus in

1) Siehe Lane Poole, *The Speeches and Table-Talk of the Prophet Mohammed*, p. 64: »Nichts hinderte uns, dich mit Zeichen zu senden, aber die Menschen von ehemals nannten sie Lügen.« »Wahrlich, in dem Wechsel von Tag und Nacht und in alledem, das Gott schuf im Himmel und auf Erden, liegen Zeichen für ein gottesfürchtiges Volk«, p. 88.

Indien die Rivalin des alten Brahmanismus wurde, warfen die Brahmanen den Buddhisten vor, dass sie nicht solche Wunder thun könnten, wie sie thaten und noch thun zu können vorgaben. Was sagte aber Buddha seinen Jüngern, als sie um Erlaubnis baten, solche Wunder zu thun wie Hervorsprossenlassen der Saat, Heilung von Krankheiten, Sitzen in der Luft oder Emporsteigen zu den Wolken? Zu einer Zeit scheint er die Möglichkeit der Aneignung übernatürlicher Kräfte (iddhi) nicht in Frage zu ziehen, aber er sagt, dass der einzige Weg zu ihnen über den heiligen achtfachen Pfad, so zu sagen durch vieles Beten und Fasten geht. Zu anderen Zeiten verbietet er seinen Jüngern, irgend Etwas der Art zu thun, aber er erlaubt ihnen an Stelle dessen ein Wunder zu thun, welches das größte moralische Wunder genannt werden kann. »Verberget eure guten Thaten und bekennt vor der Welt eure Sünden, die ihr begangen habt.« Das war in Buddhas Augen das einzige Wunder, das seinen Jüngern sicherlich zu vollbringen erlaubt sein durfte; alles andere überließ er den Brahmanen, die Zeichen und Wunder thun könnten, um die Menge zu gewinnen und zu täuschen.

Verurteilung der Wunder durch Christus.

Und was sagte der Stifter des Christentums, als er aufgefordert wurde, Wunder in dem Sinne, wie die Menge sie sich dachte, zu thun? »Diese böse und ehebrecherische Art begehret ein Zeichen«. Und ein ander Mal: »Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, glaubet ihr nicht«.

Solche Äußerungen von den Stiftern der drei großen Religionen müssen uns auf jeden Fall veranlassen einmal inne zu halten und zu überlegen, was zu Anfang der wahre Sinn eines Wunders war. Es war nicht das Übernatürliche, das in den Rahmen des Natürlichen gezwängt und dem Natürlichen untergeschoben werden sollte, sondern es war das als übernatürlich wahrgenommene Natürliche; es war das Innewerden einer neuen und tieferen Bedeutung sowohl in den Werken

der Natur wie in den Thaten begeisterter Menschen, es war die Erkenntnis des in das Licht der Alltäglichkeit reflektierten Göttlichen.

Ein französischer Philosoph und Dichter, Amiel, hat mit Recht gesagt: »Das Vorhandensein eines Wunders hängt vielmehr ab von dem Subjekt, das es sieht, als von dem Objekt, das gesehen wird. Ein Wunder ist eine seelische Wahrnehmung, das Erschauen des Göttlichen hinter der Natur. Für den Gleichgültigen giebt es kein Wunder. Nur religiöse Seelen sind fähig, in gewissen Ereignissen den Finger Gottes zu erblicken.«

Und selbst Kardinal Newman giebt zu, dass wir uns mit der populären Anschauung vom Wunder »als einem Ereignis, welches uns die unmittelbare Gegenwart des moralischen Lenkers der Welt zu Gemüte führt«, zufrieden geben könnten (*Apologia pro vita sua*, p. 305). Ist es da nicht klar, dass in den Augen derjenigen, die an die Allgegenwart des moralischen Leiters der Welt glauben, Wunder im gewöhnlichen Sinne unmöglich geworden sind, und dass für sie entweder jedes Ereignis wunderbar ist oder keins diesen Namen beanspruchen kann? Vor dem großen Wunder der Bethätigung Gottes in der Natur verschwinden alle anderen Wunder. Es giebt nur ein ewiges Wunder, die Offenbarung des Unendlichen im Endlichen.

Das Übernatürliche als natürlich.

Während aber auf der einen Seite das Studium der natürlichen Religion uns die Lehre giebt, dass Vieles von dem, was wir unter das Natürliche zu rechnen, als selbstverständlich zu betrachten, ja als bedeutungslos zu übergehen geneigt sind, in Wirklichkeit voll von Bedeutung, voll von Gott und in der That wahrhaft wunderbar ist, so öffnet es auf der anderen Seite unsere Augen auch für eine andere Thatsache, dass nämlich Vieles, was wir zum Übernatürlichen zu rechnen geneigt sind, in Wahrheit in der Entwicklung jeder Religion

vollkommen natürlich, vollkommen verständlich, ja absolut unvermeidlich ist.

So ist es das hauptsächliche Ziel meiner Vorlesungen gewesen, zu zeigen, dass der Gottesbegriff im menschlichen Geiste mit Notwendigkeit entsteht, nicht aber, wie so viele Theologen haben wollen, das Resultat einer speziellen nur Juden und Christen zu Teil gewordenen Offenbarung darstellt. Es scheint mir unmöglich, dieser Überzeugung sich zu verschließen, wenn das vergleichende Studium der großen Religionen der Welt uns darthut, dass die höchsten Attribute, welche wir für die Gottheit in Anspruch nehmen, ihr ebenfalls durch die heiligen Bücher anderer Religionen beigelegt werden.

Das ist entweder eine Thatsache oder keine Thatsache, und wenn es eine Thatsache ist, so dürfte wohl kein gewissenhafter Forscher in unseren Tagen sie dadurch wegzuerklären versuchen, dass er behauptet, die Dichter des Veda zum Beispiel hätten ihren Gottesbegriff und die wesentlichen Attribute Gottes von den Juden entlehnt.

Ich bin niemals imstande gewesen, den Zweck dieser albernen Versuche einzusehen. Verlieren wir irgend Etwas, wenn wir finden, dass das, was wir für die wertvollste Wahrheit halten, Millionen von menschlichen Wesen gemeinsam ist und in ihnen seine Stütze hat? Die Philosophen des Altertums waren aufs eifrigste darauf bedacht, ihren eigenen Gottesglauben durch das einmütige Zeugnis des Menschengeschlechts zu stützen. Sie machten die größten Anstrengungen, zu beweisen, dass es kein so tiefstehendes und barbarisches Volk gäbe, dass es ohne Glauben an etwas Göttliches wäre. Manche moderne Theologen dagegen scheinen allen Religionen außer ihrer eigenen die Ehre zu missgönnen, dass sie einen reinen und echten, ja überhaupt irgend einen Begriff von Gott hätten, indem sie die Thatsache ganz vergessen, dass eine Wahrheit nicht aufhört, Wahrheit zu sein, weil sie in der ganzen Welt anerkannt ist. Ich kenne keine für wahre Religion gefährlichere Ketzerei, als diese Leugnung der Wahrheit,

dass jedes menschliche Wesen zum wahren Gottesbegriff gelangen kann, dass derselbe thatsächlich das gemeinsame Erbteil des Menschengeschlechts ist, so schrecklich er auch durch christliche und nichtchristliche Völker missbraucht und profaniert worden sein mag.

Gemeinsame Elemente aller Religionen. Die zehn Gebote.

Und diese allgemeine Übereinstimmung beschränkt sich nicht nur auf den Gottesbegriff. Viele von den moralischen Geboten, die wir als der Menschheit durch eine besondere Offenbarung übermittelt zu betrachten gewohnt sind, wie zum Beispiel die *Zehn Gebote*, begegnen uns, manchmal in fast denselben Worten, auch in den heiligen Büchern anderer Religionen. Sollten wir, anstatt durch diese Entdeckung überrascht oder, was noch schlimmer ist, verstimmt zu sein, es nicht für sehr schlimm halten, wenn es anders wäre? Oder kann irgend Jemand wirklich die Überzeugung hegen, dass die sogenannte Heidenwelt darauf angewiesen gewesen wäre, von den Juden solche Gebote zu entlehnen, wie: »Du sollst nicht stehlen«, »Du sollst nicht töten«, »Du sollst nicht falsch Zeugnis reden?«

Wenn man erfährt, dass die Buddhisten ihre Zehn Gebote, das Dasasîla, haben, so ist man sogleich über die Zahl zehn erstaunt. Wir werden aber sehen, dass diese Zahl zehn rein zufällig ist. Der nächste Schritt ist dann der, dass man vermutet, diese Zehn Gebote müssten durch irgend einen unbekannten unterirdischen Kanal von den Juden entlehnt worden sein, oder, wie einige haben wollen, sie bildeten einen Teil jener urzeitlichen Offenbarung, die, wie man behauptet, einmal und nur einmal dem Menschengeschlecht gegeben, aber in ihrer ganzen Ausdehnung und Reinheit nur von den Juden bewahrt wurde. Das sind aber alles ganz nutzlose Festungsmauern, die man zum Schutz gegen lediglich eingebildete Gefahren errichtet hat.

Wir brauchen nur einen einzigen Blick auf die sogenannten Zehn Gebote der Buddhisten zu werfen, um zu erkennen,

dass sie ganz unmöglich aus der Bibel herübergenommen worden sein können. Sie zerfallen in drei Klassen: fünf für die Laienschaft im Allgemeinen, drei andere für die Frommen und zwei weitere für die Priester. Jeder, der sich einen Anhänger Buddhas nennt, muss geloben:

1) Kein Leben zu zerstören,

2) Nicht zu stehlen,

3) Sich aller Unkeuschheit zu enthalten,

4) Nicht zu lügen, zu betrügen, oder falsches Zeugnis zu reden,

5) Sich aller berauschenden Getränke zu enthalten.

Ein Laie mit höherem Streben muss außerdem geloben:

6) Nicht zur unpassenden Zeit, d. h. nach dem Mittagsmahle, zu essen,

7) Nicht zu tanzen, nicht leichtfertige Lieder zu singen, das heißt im Grunde, weltliche Zerstreuung zu vermeiden,

8) Keinerlei Schmuck zu tragen, und keine Wohlgerüche oder Parfums zu verwenden, kurz, alles zu vermeiden, was auf Eitelkeit hinausläuft.

Der Priester, oder, um Bhikshu richtiger wiederzugeben, der Bettler oder Bettelmönch, hat außerdem noch zwei Gebote zu beachten, nämlich:

9) Auf hartem und niedrigem Lager zu schlafen,

10) In freiwilliger Armut zu leben.

Sie sehen sofort, wie unmöglich die Annahme sein würde, dass die Buddhisten diese zehn Gebote den zehn Geboten des Alten Testamentes nachgebildet hätten. Die wesentlichsten Gebote sind zweifellos die: »Du sollst nicht töten«, »Du sollst nicht ehebrechen«, »Du sollst nicht stehlen«, »Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten«, und vielleicht »Du sollst nicht begehren«. Glaubt aber wirklich ein Kenner der Geschichte civilisierter oder uncivilisierter Völker, dass diese Gebote eine sogenannte besondere Offenbarung erforderlich machen, und dass sie nicht vielmehr auf die Tafeln des menschlichen Herzens eingegraben waren, lange ehe sie auf dem Berge Horeb auf die Steintafeln von Moses eingegraben wurden?

Und wie ließe sich das Fehlen der übrigen Gebote erklären, von denen einige die charakteristischsten des Dekalogs sind? Das fünfte Gebot »Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren« wird von Buddha in seinen zahlreichen Predigten oft eingeschärft, im Da*s*a*s*ila der Buddhisten aber hat es keinen Platz gefunden, während man von einer anderen Religion, der des Confucius in China, sagen kann, dass sie hauptsächlich auf diesem Gebot aufgebaut ist, auf der kindlichen Pietät, auf der Ehrerbietung der Kinder gegen Vater und Mutter.

In der vedischen Litteratur finden wir Nichts, das den zehn Geboten entspräche. Nichtsdestoweniger waren die sämtlichen wesentlichen Gebote den alten Hindus ganz ebenso wie den Juden und Buddhisten bekannt. Fünf davon werden oft unter der Bezeichnung »die Summe von Manus Gesetzen für die vier Kasten« zusammengefasst. Das sind (Manu X, 63):

1) Vermeiden von Verletzung,
2) Wahrhaftigkeit,
3) Enthaltung von ungesetzlicher Aneignung,
4) Reinheit,
5) Zügelung der Sinne.

Hier entspricht das erste Gebot dem sechsten im Dekalog und dem allgemeinen Gebot der ahi*m*sâ, der Nichtverletzung, bei den Buddhisten. Das zweite entspricht dem neunten des Dekalogs, das dritte dem achten, das fünfte dem siebenten, während sich für das vierte, welches Reinheit gebietet, aus dem Dekalog nichts Entsprechendes anführen lässt. Außer diesen fünf Geboten finden sich aber bei Manu noch vier oder fünf andere, die in der vedischen Litteratur als die großen heiligen Werke erscheinen, die jedem Mitglied der Gesellschaft obliegen. Diese sogenannten Mahâya*g*ñas, wie sie in den Brâhma*n*as (*S*at. Br. XI, 5, 6) beschrieben werden, bestehen in:

1) der täglichen Darbringung des Bali für die sieben Klassen lebendiger Wesen (Bhûta-ya*g*ña),

2) der täglichen Spende von Speise an die Menschen (Manushya-ya*g*ña),

3) der täglichen mit dem Ausruf Svadhâ verbundenen Spende an die Manen, die auch bloß aus einem Gefäß mit Wasser bestehen darf (Pit*ri*-ya*gñ*a),

4) dem täglichen von dem Ausruf Svâhâ begleiteten Opfer für die Götter, das auch aus einem bloßen Stück Holz bestehen darf (Deva-ya*gñ*a),

5) der täglichen Recitation für die *R*ishis (Brahma-ya*gñ*a).

Hier sehen wir, dass die Verehrung der Götter, obgleich sie nicht in der Form eines Gebotes vorgeschrieben wird, deutlich mit inbegriffen ist, da die Unterlassung der fünf täglichen Opfer der Sünde schuldig macht. Die täglichen Spenden an die Manen sind in Wahrheit eine Fortsetzung der Vater und Mutter bei deren Lebzeiten schuldigen Ehrerbietung, während die tägliche Austeilung von Speise an die Menschen und selbst an andere Wesen in gewissem Grade das Fernsein des Begehrens in sich befasst, das im letzten Gebot des Dekalogs eingeschärft wird.

In den Geboten der Brahmanen findet sich also einerseits mehr, anderseits weniger als in den zehn Geboten. Da die Brahmanen noch nicht zur ausschließlichen Verehrung eines nationalen Gottes gelangt waren und niemals sich durch Herstellung von Götterbildern hervorgethan hatten, so fehlt in Indien ganz naturgemäß das erste Gebot, keine anderen Götter zu verehren und sich keine Bilder zu machen. Auch die Gefahr, dass man den Namen Gottes unnütz im Munde führte, scheint in vedischen Zeiten unbekannt gewesen zu sein. Die Pflicht, dass man Vater und Mutter ehren müsse, wird fast als bekannt vorausgesetzt, und wenn sie erwähnt wird, so geschieht es meist in Verbindung mit dem Gebot, dass man auch die Lehrer ehren müsse. Auf der anderen Seite wird die Pflicht der freundlichen Gesinnung gegen alle Menschen und selbst gegen die Tiere, und endlich die Pflicht, auch die Toten zu ehren, im Dekalog ganz übergangen[1].

1) Über alles das s. Professor Leist in seinem vortrefflichen Werke *Jus Gentium*, S. 247—384.

Wenn die vergleichende Theologie uns überhaupt Etwas gelehrt hat, so hat sie uns gelehrt, dass ein gemeinsamer Schatz von Wahrheit allen Religionen zu Grunde liegt, ein Schatz, der von einer Offenbarung herrührt, die weder auf ein Volk beschränkt noch im gewöhnlichen Sinne wunderbar war, und dass Übereinstimmung zwischen den Lehren selbst in Einzelheiten, ja selbst im äußeren Beiwerk verschiedener Religionen nicht kurzer Hand durch versteckte Entlehnungen erklärt zu werden braucht, sondern ihre Erklärung in anderen und natürlicheren Ursachen finden kann.

Sehr oft finden wir jedoch, dass das, was auf den ersten Blick in zwei Religionen identisch scheint, in Wirklichkeit nicht identisch ist, wenn es uns gelingt, es auf seine Urquelle zurückzuführen. Zu dieser Klasse gehören zum Beispiel viele von den Ähnlichkeiten in den Lebensbeschreibungen von Christus und Buddha, von denen wir in letzter Zeit so viel gehört haben. Sie erscheinen auf den ersten Blick rätselhaft und verblüffend, aber meist erweisen sie sich bei wissenschaftlich kritischer Prüfung als ganz natürlich.

Ähnlichkeiten zwischen Christentum und Buddhismus.

Ich will versuchen Ihnen wenigstens eine Probe der wissenschaftlichen Kritik zu geben, wie ich sie verstehe, denn es ist wahrlich die höchste Zeit, dem unkritischen Durcheinanderwerfen von Buddhismus und Christentum ein Ende zu machen, das, wenn es begründet wäre, annähernd Alles über den Haufen werfen würde, was wir von der wirklichen Geschichte der alten Religionen der Erde wissen. Da der Buddhismus etwa fünf Jahrhunderte älter als das Christentum ist, so könnte nur das Christentum der entlehnende Teil gewesen sein, wenn Entlehnung überhaupt stattgefunden hätte. Und ich frage: Durch welchen historischen Kanal hätte der Buddhismus im letzten Jahrhundert v. Chr. nach Palästina gelangen können? Der Buddhismus ist eine der Geschichte angehörende Religion, und ebenso das Christentum. Niemand

würde nun doch wohl über das Christentum schreiben, der nicht das Neue Testament gelesen hat. Warum schreiben denn so viele Leute über den Buddhismus, ohne den heiligen Kanon der Buddhisten zu lesen, oder wenigstens die großen Stücke davon, die ins Englische übersetzt und in meiner Sammlung »Sacred Books of the East« herausgegeben sind? Warum lesen sie statt dessen phantastische Romane, oder, was noch schlimmer ist, erfundene Darstellungen von Mahâtmas und Theosophisten, die, wenn sie auch einige Körner von echtem Buddhismus bergen, doch Tonnen voll Kehricht und Unrat enthalten? Es ist ein Skandal mit ansehen zu müssen, dass eine so schöne Religion, wie es der Buddhismus sicherlich in vielen Punkten ist, so verkehrt dargestellt, karrikiert, ja in den Staub gezogen wird von vielen Leuten, die sich Neo-Buddhisten oder Theosophen nennen und die mit ihrer eigenen Ignoranz der Ignoranz und Leichtgläubigkeit des Publikums zu imponieren suchen.

Wir wollen ein Beispiel betrachten. Felix Oswald schreibt, dass »nach dem Lalitavistara, einem der heiligen Bücher des Buddhismus, richtiger des nördlichen Buddhismus oder Bodhismus, Buddha seine ersten Jünger, die zur Hälfte früher Anhänger seines Vorläufers Rudraka waren, bekehrte, als er unter einem Feigenbaume saß. Die ersten Jünger Christi waren abtrünnige Jünger Johannes des Täufers, des Vorläufers des weltentsagenden Messias. ‚Ich sah dich unter dem Feigenbaum', sagt Jesus, als seine Gläubigen ihm den Nathanael bringen. Nathanael giebt dann sofort seine Zweifel auf. Das Sitzen unter dem Feigenbaum ist eins der mystischen Zeichen buddhistischer Messiasschaft«.

So weit Felix Oswald, der, wie ich zugeben will, noch einer der gewissenhafteren und ehrlicheren Buddhismus-Forscher ist. Prüfen wir nun aber den Fall genauer! Dass die Stifter der buddhistischen sowohl wie der christlichen Religion Vorläufer gehabt haben, kann schwerlich eine sehr erstaunliche Übereinstimmung genannt werden, besonders wenn wir in Betracht ziehen, wie verschieden die Beziehung Johannes

des Täufers zu Christus von der des Rudraka zu Buddha war. Dass aber der buddhistische und der christliche Messias beide ihre Jünger unter einem Feigenbaume bekehrten, klingt allerdings sonderbar und scheint, da kein Motiv dafür in die Augen springt, eine Erklärung zu fordern. Wenn hier eine Entlehnung zwischen den beiden Religionen vorläge, so könnte sie nur auf christlicher Seite stattgefunden haben, denn Buddha starb 477 v. Chr., und der buddhistische Kanon wurde, wie wir sahen, im dritten Jahrhundert v. Chr. unter König Asoka festgestellt.

Sehen wir uns aber den Punkt näher an! Dass Buddha als unter einem Feigenbaum sitzend dargestellt wird, ist für Indien höchst natürlich. Er war zeitweilig Einsiedler. Indische Einsiedler wohnten im Schutze von Bäumen, und kein indischer Baum gewährte besseren Schutz als der sogenannte indische Feigenbaum. Die verschiedenen Buddhas hatten, wie man annahm, unter verschiedenen Bäumen gesessen und wurden später nach den Bäumen unterschieden, die sie sich gewählt hatten.

Es scheint nun, als ob sich keine ähnliche Erklärung dafür finden ließe, dass auch Christus unter einem Feigenbaume saß und lehrte, und deshalb erscheint der Schluss, dass diese Darstellung den buddhistischen Schriften entlehnt sein müsse, auf den ersten Anblick nicht absolut unvernünftig. Der Feigenbaum Palästinas hat wenig zu thun mit dem indischen Feigenbaum, und wir hören auch niemals, dass jüdische Rabbiner unter Bäumen sitzend lehrten.

Heißt es aber wirklich, dass Christus unter einem Feigenbaume saß? Durchaus nicht. Die Worte lauten. »Jesus antwortete und sprach zu ihm: ‚Ehe denn dich Philippus rief, da du unter dem Feigenbaum warest, sahe ich dich‘. Wo ist da nun die Übereinstimmung und wo der zwingende Grund zu dem Zugeständnis, dass die christliche Erzählung den Buddhisten entlehnt worden sei? Leute, welche die Evangelien von Buddha und Christus vergleichen, sollten jedenfalls mit dem Neuen Testament bekannt sein. Nathanael war zufällig unter einem Feigenbaume, als er zuerst von Christus erblickt

wurde. Dieser Feigenbaum war kein indischer Feigenbaum, noch bildete er den Schutz, unter dem Christus saß, als er seine Jünger erwählte.

Soviel auch hieraus gemacht worden ist, so scheint mir doch Nichts übrig geblieben zu sein, was eine besondere Erklärung nötig machte, und Nichts die Theorie zu stützen, dass zwei in den wesentlichsten Punkten sich so diametral entgegengesetzte Religionen solche Berichte von einander entlehnt haben könnten, sei es, der Buddhismus aus dem Christentum, sei es das Christentum aus dem Buddhismus.

Ich will durchaus nicht behaupten, dass bis jetzt schon alle Parallelen zwischen Buddhismus und Christentum genügend erklärt seien. Es würde nicht ehrlich sein, das zu sagen. Nur das will ich behaupten, dass die meisten davon es sind, und dass die übrigen nicht der Art sind, um uns zu der Annahme eines historischen Verkehrs zwischen Indien und Palästina vor der Entstehung des Christentums zu berechtigen[1]).

Die wahren Übereinstimmungen, nicht nur zwischen Christentum und Buddhismus, sondern zwischen allen Religionen der Welt lehren uns ganz etwas Anderes. Sie lehren uns, dass alle Religionen aus demselben Boden hervorwachsen — aus dem menschlichen Herzen, dass sie alle denselben Idealen nachstreben, und dass alle von denselben Gefahren und Schwierigkeiten umringt sind. Vieles, was uns in den Annalen der Religionen des Altertums als übernatürlich dargestellt wird, löst sich von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet in etwas ganz Natürliches auf.

Den Religionsstiftern wird göttliches Wesen zugeschrieben.

So gelangen zum Beispiel mit der Zeit die meisten, wenn nicht alle Religionen, dahin, dass sie in ihren Stiftern höhere Wesen erblicken, übermenschliche oder göttliche Wesen in dem Sinne, den die alte Welt diesen Worten beizulegen pflegte.

1) Siehe Anhang XV.

Eine gewöhnliche Geburt wurde daher für sie als nicht genügend erachtet, und in vielen Fällen ebensowenig ein gewöhnlicher Tod. Das ist alles ganz natürlich, es ist fast naturnotwendig.

Wenn ich sage, das alles sei fast naturnotwendig, so könnte das eine bloße Behauptung oder eine Theorie genannt werden, und doch soll sich, wie ich oft in meinen Vorlesungen erklärt habe, die Religionswissenschaft nicht in Theorien ergehen, sondern nur in der Herzählung von Thatsachen. Die Thatsachen nun, die mit lauterer Stimme als irgend welche Theorien reden, sind historischen Urkunden entnommen, und an ihnen müssen wir Ursprung und Entwicklung der Religionen und alle die zufälligen Entartungen studieren lernen, denen sie in den Händen schwacher Menschen, mögen sie Laien oder Priester heißen, ausgesetzt sind.

Buddhas Geburt.

Wir wollen mit der Geburt Buddhas beginnen. Zunächst ist sie nicht viel mehr als die Geburt eines Prinzen, des Sohnes des Rajah von Kapilavastu. Er ist sicher das erstgeborene Kind seiner Mutter, und in *diesem* Sinne hießen erstgeborene Kinder oft die Kinder jungfräulicher Mütter. So heißt auch Moses im Talmud der Sohn einer Jungfrau. Als Mahâmâyâ, die Gemahlin des Königs *S*uddhodana, ihrer Niederkunft nahe war, da sprach sie, wie wir lesen[1], den Wunsch aus, nach Devadaha, der Hauptstadt ihres eigenen Volkes, zu ziehen. Der König stimmte zu mit den Worten: »Es ist gut« und ließ die Straße von Kapilavastu nach Devadaha ebenen, mit Bogen von Platanen-Bäumen schmücken und mit wohlgefüllten Wasserkrügen, mit Flaggen und Bannern versehen. Und als die Königin in einer goldenen Sänfte saß, von tausend Dienern getragen, ließ er sie mit einem großen Gefolge von dannen ziehen. Als man zum Lumbinî-Haine kam, wurde

1) Siehe *Buddhist Birth Stories*, p. 65.

die Königin hineingetragen, und als sie zu dem königlichen Sal-Baume auf einer Lichtung kam, wollte sie einen Zweig desselben ergreifen, und der Zweig bog sich von selbst nieder zu ihr, bis sie ihn mit der Hand erreichen konnte. Ihre Hand ausstreckend ergriff sie den Zweig, und in diesem Augenblicke wurde sie, so dastehend und den Salbaumzweig haltend, entbunden.

Das ist noch eine sehr nüchterne Erzählung von Buddhas Geburt, und auch das Folgende geht noch nicht über das hinaus, worauf wir uns bei einem orientalischen Erzähler gefasst machen müssen. »Vier Mahâbrahma-Engel reinen Herzens kamen mit einem goldenen Netz und legten den zukünftigen Buddha, nachdem sie ihn in diesem Netz aufgefangen hatten, vor seine Mutter mit den Worten: »Freue dich, Herrin, ein mächtiger Sohn ist dir geboren«. Natürlich wird Buddha reinlich geboren und glänzend wie ein auf feinem Musselin von Benares liegender Juwel. Zwei Wasserströme kamen vom Himmel, Mutter und Kind zu erfrischen[1]).«

Aber die Erdichtung tritt immer stärker hervor. Wir

1) Es ist ein sonderbares Zusammentreffen, dass nach dem Korân die Mutter Jesu gleich der Mutter Buddhas entbunden wurde, als sie unter einem Baume stand, und dass Wasser hervorströmte, um Mutter und Kind zu erquicken. Siehe Qurân, translated by Palmer, *S. B. E.*, Vol. IX, p. 28: »Und die Geburtswehen kamen über sie am Stamme eines Palmbaumes, und sie sprach: ‚O dass ich vorher gestorben und vergessen worden wäre!‘, und er rief ihr von unten her zu: ‚Sei getrost, denn dein Herr hat einen Strom unter deinen Füßen geschaffen, und schüttele den Stamm des Palmbaumes zu dir hin, er wird frische Datteln bequem zu sammeln auf dich herabfallen lassen; so iss und trink und erfreue dein Auge; und wenn du einen Sterblichen sehen solltest, so sage: »Wahrlich, ich habe dem Erbarmungsreichen ein Fasten gelobt und ich will heute nicht mit einem menschlichen Wesen sprechen«‘«. Siehe auch G. Rösch, *Die Jesusmythen des Islam*, in *Theologische Studien und Kritiken*, 1876, S. 437 fg. Er legt dar, dass im *Evang. infantiae* der Jesusknabe am dritten Tage der Flucht nach Ägypten einen Palmbaum seine fruchtbeladenen Zweige in die Hände der Maria niederneigen und von seinen Wurzeln eine Wasserquelle hervorsprudeln ließ.

erfahren (p. 62), dass die Königin einen Traum gehabt hatte, in dem die vier Erzengel, die Hüter der Welt, sie auf einem Ruhebett emporhoben, zu den Bergen des Himâlaya trugen und sie unter den großen *S*âla-Baum niedersetzten. Dann brachten deren Königinnen sie zu dem See Anotatta, badeten, kleideten und salbten sie und legten sie auf ein Lager in der goldenen Wohnung des Silberhügels. Dort sah sie den zukünftigen Buddha, der sich in einen herrlichen weißen Elephanten verwandelt hatte, welcher zum Silberhügel emporstieg, in das goldene Haus eintrat und nach dreimaliger Verneigung sie sanft auf ihre rechte Seite schlug und in ihren Leib einzugehen schien.

Das war zuerst nur ein Traum, bald aber wurde es zur Wirklichkeit umgeändert. In späteren Berichten lesen wir, dass Buddha thatsächlich in die rechte Seite seiner Mutter als weißer Elephant einging, und diese Inkarnation ist eine von den beliebtesten Scenen auf buddhistischen Skulpturen geworden.

Im Augenblick dieser wunderbaren Inkarnation, erfahren wir weiter, bebten die Welten und ein unermesslicher Lichtglanz erschien in den zehntausend Welten! Die Blinden wurden sehend, gleichsam durch das bloße Verlangen seine Glorie zu sehen. Die Tauben hörten das Geräusch. Die Stummen sprachen miteinander. Die Krüppel wurden gerade. Die Lahmen gingen [1]).

Diese wunderbaren Erzählungen bezüglich der Geburt Buddhas sind im Buddhismus um so überraschender, weil sie durchaus zwecklos scheinen. Sie werden niemals als Beweis für Buddhas göttlichen Charakter verwertet, denn Buddha war ja über alle Götter erhaben, noch werden sie erwähnt als Stütze für die Wahrheit der Lehren, die er in seinem späteren Leben predigte. Wenn wir an den erhabenen Charakter von Buddhas Lehre denken, so fragen wir uns, was er wohl gesagt haben

1) Für den Rest dieser Stelle s. Anhang XV.

würde, wenn er die fabelhaften Erzählungen über seine Geburt und Kindheit hätte mit anhören können.

Die Geburt des Mahâvîra.

Noch außergewöhnlicher ist die Geburt von Buddhas Zeitgenossen Mahâvîra, dem bekannten Stifter des *G*ainismus[1]). Nach seiner ersten Inkarnation wird er thatsächlich von der einen Mutter, die der Brahmanen-Kaste angehörte, zu einer anderen übergeführt, die zu der Kshatriya-Kaste gehörte, weil — und dies ist sehr bezeichnend — damals die Kshatriyas für edler als die Brahmanen galten. Und wie er schließlich geboren wird, da tritt ein himmlischer Lichtglanz ein, erzeugt durch viele nieder- und emporsteigende Götter und Göttinnen, und im Universum, das von einem einzigen Licht erglänzte, verursachte das Zusammenströmen der Götter große Verwirrung und großes Geräusch. In der Nacht, in welcher der verehrungswürdige Asket Mahâvîra geboren wurde, ließen viele Dämonen in Vai*s*rama*n*as Dienst, die zu der animalischen Welt gehörten, auf den Palast des Königs Siddhârtha einen einzigen großen Schauer von Silber, Gold, Diamanten, Kleidern, Schmuckgegenständen, Blättern, Blumen, Früchten, Saatkörnern, Guirlanden, Wohlgerüchen, Sandel, Puder und Reichtümern herniederregnen.

Es ist die Legende von Buddha, nur extravaganter.

Die Geburt Mohammeds.

Wir sahen früher, wie sehr Mohammed allen fälschlich sogenannten Wundern abgeneigt war. In den späteren Erzählungen von seinem Leben lesen wir aber von vielen wunderbaren Ereignissen, die seine Geburt begleiteten. Wir erfahren[2]), dass ein Jude in Jathrib (Medîna) am Morgen nach Mohammeds

---

1) *G*aina-sûtras in *S. B. E.*, Vol. XXII, pp. 191, 251.
2) Siehe Krehl. *Das Leben des Mohammed.* S 1.

Geburt seine Freunde zusammenrief und zu ihnen sagte: »Diese Nacht ist der Stern aufgegangen, unter dem Ahmed geboren werden wird«. Vor seiner Geburt erschien seiner Mutter Âmina ein Geist und sprach: «Dein Sohn wird der Herr dieses Volkes sein. Sage bei seiner Geburt: ,Ich stelle ihn unter den Schutz des einzig Einen zur Abwehr der Bosheit aller Neider und ich nenne ihn Mohammed'«. Während sie das Kind in ihrem Schoße trug, soll sie ein Licht erblickt haben, das seine Strahlen von ihr ausgehen ließ, sodass man vermöge der Helligkeit desselben die Türme von Busra in Syrien sehen konnte.

Manche Mohammedaner der Gegenwart gehen soweit, dass sie glauben, »als der Prophet geboren wurde, seien die Götter, Göttinnen und Heiligen des Himmels auf die Erde herniedergestiegen, hätten ihn gepriesen und begrüßt und seiner Mutter Âmina gedankt«. Man fühlt sich wiederum zu der Frage versucht, was wohl Mohammed selbst zu solchen vom Himmel herabsteigenden Göttern und Göttinnen gesagt haben würde, er, dessen Hauptlehre war: Es giebt nur einen Gott und Mohammed ist sein Prophet.

Andere Propheten.

Diese Äußerungen des Aberglaubens beschränken sich aber nicht auf Buddha und Mahâvîra, die beide im sechsten Jahrhundert v. Chr. geboren wurden, und auf Mohammed, geboren im sechsten Jahrhundert n. Chr. Selbst in viel jüngeren Zeiten und im hellen Tageslicht der Geschichte entstehen noch gerade solche Legenden und finden Glauben. Nânak zum Beispiel war der Stifter der Sikh-Religion; er lebte im sechzehnten Jahrhundert und war ein Zeitgenosse unserer Reformatoren. Und doch lesen wir von ihm, dass, als er (April-Mai 1469 n. Chr.) geboren wurde in einer Mondnacht zu früher Stunde, als noch etwa eine Wache von der Nacht übrig war, am Thore des Herrn Töne sich hören ließen, die nicht durch Klopfen hervorgebracht wurden, dreiunddreißig mal

zwanzig Götter brachten Huldigungen dar, die vierundsechzig Yoginîs, die zweiundfünfzig Heroen, die sechs Asketen, die vierundachtzig Siddhas, die neun Nâthas, alle brachten ihre Huldigung, weil ein großer Heiliger erschienen war die Welt zu erlösen[1].

*K*aitanya, der Stifter eines der populärsten unter den modernen indischen Religionssystemen, gehört einer noch späteren Zeit an und ist ein vollkommen historischer Charakter. Er wurde 1485 geboren. Aber auch seine Geburt konnte sich nicht frei halten von dem Nimbus des Wunderbaren, der für jeden Stifter einer neuen Religion oder einer neuen Sekte als unerlässlich betrachtet wird. Auch bei seiner Geburt begannen, wie uns seine Anhänger versichern, »die Menschen aus allen Gegenden Geschenke zu schicken. Sa*k*î, seine Mutter, sah in den Himmeln Wesen mit geistigen Leibern anbetend. Es fand eine Sonnenfinsternis statt, als das Kind geboren wurde, und die Männer in der Welt jubelten laut. Auch die Frauen riefen den Namen des Hari und ließen Hallelujas ertönen. Die Heiligen des Himmels tanzten vor Freude und machten Musik«[2].

Das sind Thatsachen — ich meine nicht die Wunder selbst, sondern die dichterische Tendenz des Menschen, die ohne einen Gedanken an Betrug unwiderstehlich fortgerissen wird zu diesen fabulierenden Darstellungen von der Geburt großer Heroen und Propheten[3], sogar solcher, die selbst dem Gedanken im höchsten Grade abgeneigt waren, zur Bestätigung der Wahrheit ihrer Lehren an Zeichen und Wunder zu appellieren.

Die Geburt Christi.

Sollen wir uns also bedenken, denselben Ursprung auch den Berichten von Christi Geburt zuzuschreiben, die in einigen

1) Siehe Trumpp, *Âdi-Granth*, pp. II, VII, IL.
2) *Asiatic Researches*, XVI, p. 111.
3) Ähnliche Fälle werden aufgezählt von E. Carpenter in *The Synoptic Gospets*, pp. 252 fg.

von den apokryphen Evangelien erhalten wurden, während einige davon thatsächlich, wir wissen nicht, durch welche Kanäle, ihren Weg auch in zwei unserer synoptischen Evangelien gefunden haben?

Wenn wir an den erhabenen Charakter von Christi Lehre denken, dürfen wir uns da nicht wiederum fragen: Was würde er wohl gesagt haben, wenn er die Fabeleien über seine Geburt und Kindheit gekannt hätte, oder wenn er hätte denken können, dass sein göttlicher Charakter jemals von der historischen Wahrheit der *Evangelia Infantiae* abhängig gemacht werden würde?

Umwandlung von Zeichen in Wunder.

Es hängt mit denselben psychologischen Forderungen der Menschennatur zusammen, in Verbindung mit dem begeisternden Einfluss des religiösen Enthusiasmus, dass so viele von den wahren Zeichen und Wundern, die durch die Religionsstifter geschahen, so oft übertrieben und trotz der nachdrücklichsten Proteste dieser Stifter selbst zu bloßer Gaukelei erniedrigt worden sind. Es ist wahr, dass alles das keinen wesentlichen Bestandteil der Religion bildet, in dem Sinne, in dem wir jetzt die Religion auffassen. Wunder gelten nicht mehr als Beweisgründe zur Bestätigung der Wahrheit religiöser Lehren. Die Wunder sind oft zeitweilige Hilfsmittel für den Glauben genannt worden, aber sie haben sich ebenso oft als Steine des Anstoßes für den Glauben erwiesen, und Niemand würde in unseren Tagen zu behaupten wagen, dass die von irgend einer Religion verkündete Wahrheit mit gewissen wunderbaren Ereignissen stehe und falle, die wahr sein können, oder auch nicht, die von den Jüngern von Buddha, Christus und Mohammed richtig aufgefasst worden sein mögen, oder auch nicht.

Dr. Robert Lee.

Lassen Sie mich hier die Worte eines hervorragenden schottischen Theologen anführen, dessen man, glaube ich, noch

in weiten Kreisen in Liebe und Ehrfurcht gedenkt, des verstorbenen Dr. Robert Lee. Seine Biographie, die von Dr. Story geschrieben ist, ist wahrscheinlich den meisten von Ihnen bekannt. Einmal unternahm ein Schotte eine lange Reise, um sich von ihm Rat über einen Punkt zu erholen, über den er mit sich nicht ins Reine kam. Er konnte es nicht über sich gewinnen, an die christlichen Wunder zu glauben. »Ich fragte ihn«, erzählte Dr. Lee, »ob er an die Lehren glaubte, die die Wunder empfehlen und erläutern sollten«. Als er eine bejahende Antwort erhielt, da sprach der weise geistliche Lehrer weiter: »Dann ist für Sie der Glaube an die Wunder selbst überflüssig. Es war ihr Zweck, zu solchem Glauben hinzuführen; es genügt, wenn dieser erreicht ist«.

Weit wichtiger aber als das Auffinden einer Anzahl äußerer Übereinstimmungen zwischen den Wundern verschiedener Religionen ist eine andere Einsicht, die das vergleichende Studium der Religionen der Welt uns eröffnet hat, nämlich, dass sich in den wesentlichsten Lehren derselben ein allen gemeinsamer Schatz von Wahrheit findet.

Die höchsten Gebote.

Wir sahen früher, wie sich die wichtigsten der zehn Gebote auch im Buddhismus und in anderen Religionen der Welt nachweisen ließen, während die Ansicht, dass sie von den Juden entlehnt sein müssten, als durchaus unhaltbar nachgewiesen wurde.

Was aber betreffs der zehn Gebote des Alten Testaments erwiesen worden ist, ist ebenso richtig betreffs des Grundgebotes des Christentums. »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« ist längst als ein wesentlicher Bestandteil der ewigen Religion dargethan worden, die im Menschenherzen niemals ganz ausgelöscht worden ist und die mehr oder weniger vollkommenen Ausdruck durch den Mund vieler Propheten, Dichter und Philosophen gefunden hat.

Ich will hier nur ein Beispiel heranziehen. Wir lesen

in der Konfucianischen Sammlung XV, 23[1]): »Tsze-kung fragte: ,Giebt es ein einziges Wort, welches als praktische Norm für eines Menschen ganzes Leben dienen kann?' Der Meister sprach: ,Ist nicht Gegenseitigkeit solch ein Wort? Was du nicht wünschest, dass man dir selbst thue, das füge auch keinem anderen zu!'«

Wie schwer zu befolgen diese Lebensregel dem Konfucius erschien, geht aus derselben Sammlung V, 11, hervor. Hier heißt es von Tsze-kung, dass er sprach: »Was ich nicht wünsche, dass die Menschen mir thun, das wünsche ich auch den Menschen nicht zu thun«. Der Meister aber erwiderte: »Tsze, du bist noch nicht so weit gelangt«.

Der Talmud berichtet, dass, als einst ein Mann den Shamai bat, ihm das Gesetz in einer Unterrichtsstunde zu lehren, Shamai ihn erzürnt wegjagte. Er ging darauf zu Hillel mit derselben Bitte. Hillel sagte: »Handle gegen Andere, wie du wünschest, dass Andere gegen dich handeln. Dies ist das ganze Gesetz; das Übrige ist bloß Kommentar dazu[2])«.

Aber wir können noch einen Schritt weiter gehen. Das Gebot, nicht nur unseren Nächsten, sondern auch unseren Feind zu lieben und Böses mit Gutem zu vergelten, die erhabenste Lehre des Christentums, so erhaben in der That, dass Christen selbst erklärt haben, sie sei zu hoch für diese Welt, lässt sich als Teil jenes Universalkodex des Glaubens und der Moral nachweisen, aus dem die größten Religionen Kraft und Leben geschöpft haben.

Ich will zunächst die Worte Christi anführen[3]): »Ihr habt gehört, dass gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen.

»Aber ich sage euch: Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thut wohl denen, die euch hassen, bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen.

1) Legge, *The Life and Teachings of Confucius*, p. 111.

2) Siehe Sir John Lubbock, *The Pleasures of Life*, Vol. II, pp. 226.

3) Matthaeus V. 43 ff.

»Auf dass ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Denn er lässt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten, und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte«.

Jetzt lassen Sie uns eine Religion zu Rate ziehen, die nicht eventuell in den Verdacht kommen kann, Etwas aus dem Christentum entlehnt zu haben. Wir wollen den Taoismus wählen, eine der drei großen Religionen Chinas, wie wir dieselbe aus den Schriften des Lao-tze, um 600 v. Chr., kennen. Auch seine Geburt wurde, wenn Sie sich erinnern wollen, als sehr wunderbar dargestellt, wunderbarer vielleicht als die irgend eines anderen religiösen Lehrers. Wie ich in einem frühern Kursus von Gifford-Vorlesungen darlegte, glaubte man, dass Lao-tze bei seiner Geburt siebzigjährig gewesen wäre und dass er thatsächlich grauköpfig zur Welt gekommen sei [1]. Mit alle diesem war wahrscheinlich nicht mehr gemeint, als dass Lao-tze ein kluges Kind, ebenso klug wie ein siebzigjähriger Mann, war.

Im dreiundsechzigsten Kapitel des Tao-te-king sagt Lao-tze ausdrücklich: »Vergilt Unrecht mit Freundlichkeit«, oder, wie Julien übersetzt: »Il venge ses injures par des bienfaits [2]«.

Wie weit verbreitet und wie alt diese Lehre in China gewesen sein muss, können wir aus einigen interessanten Bemerkungen des Konfucius, des Zeitgenossen von Lao-tze und des Begründers oder Reformators der nationalen Religion Chinas, entnehmen. In den Analecta [3] (Buch XIV, C. 36) lesen wir: »Jemand fragte: ‚Was sagst du betreffs des Grundsatzes, dass Unrecht mit Güte vergolten werden soll?' Der Meister sprach: ‚Womit willst du denn die Güte vergelten? Vergilt Unrecht mit Gerechtigkeit und Güte mit Güte'«.

1) Von Moses glaubte man, er habe bald nach seiner Geburt seine Mutter angeredet. Siehe Thilo, *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, p. 146; Rösch, a. a. O. p. 439.

2) Siehe Balfour, *The Divine Classic of Nan-Hua*, p. XIX.

3) Legge, a. a. O. p. 113.

Das ist offenbar eher die Sprache eines Philosophen als eines religiösen Lehrers. Konfucius scheint begriffen zu haben, dass Feindesliebe fast über menschliches Können hinausginge, und deshalb erklärt er sich damit zufrieden, dass er Gerechtigkeit gegen unsere Feinde vorschreibt — und wer weiß nicht, wie schwer die Erfüllung selbst dieses Gebotes ist?

Gleichwohl bestanden die Propheten, die nicht sowohl das im Auge hatten, was die Menschen wirklich sind, als was sie sein sollten, auf der Liebe, oder jedenfalls auf dem Erbarmen gegen unsere Feinde als der höchsten Tugend. So gebot Buddha: »Böses überwinde man mit Gutem, den Habgierigen überwinde man mit Freigebigkeit, den Lügner mit Wahrhaftigkeit . . . Denn Hass kommt niemals durch Hass zur Ruhe; durch Liebe kommt der Hass zur Ruhe; *das ist eine alte Regel* [1])«.

Bemerken Sie auch hier wieder denselben Ausdruck, dass das Gebot, den Hass durch Liebe zu überwinden, eine alte Regel ebenso in den Augen Buddhas ist, wie sie es in den Augen des Konfucius war. Was wird dann aus den Versuchen, darzuthun, dass die Lehre von der Liebe gegen unsere Feinde allerwärts, wo wir sie finden, aus dem Neuen Testament entlehnt worden sein muss, als ob diese Lehre deshalb weniger wahr werden würde, weil auch andere Religionen sie lehren, oder weil sie im wahrsten Sinne allen offenbart worden war, die Augen zu sehen und Herzen zu lieben hatten. Wahrheit macht Offenbarung, nicht Offenbarung Wahrheit.

Anstatt mit bloß mehr oder weniger scheinbaren Gründen diese Lehre als ausschließliches Eigentum für das Christentum in Anspruch zu nehmen, sollten wir sie vielmehr überall freudig begrüßen, wo wir sie finden.

Der Hitopadesa, eine Fabelsammlung in Sanskrit, ist in

1) Dhammapada XVII, 223, in *S. B. E.*, Vol. X, p. 58; *Jâtaka Tales,* by Morris, p. 7.

der Form, in der wir ihn besitzen, sicher weit jünger als das Neue Testament. Wenn wir aber darin lesen:

»Verriegele dein Thor nicht vor dem Fremden, sei er Freund oder sei er Feind,
Denn der Baum beschattet selbst den Holzhauer, während dessen Axt ihn fällt«,

liegt da irgend ein Grund für uns vor, zu sagen, dass dieser Satz aus christlichen Quellen entlehnt sein müsse? Derselbe Gedanke stößt uns immer und immer wieder auf, in wechselnden Metaphern, die der Natur entnommen sind, wie sie in Indien und sonst nirgends war. Der Sandelbaum war ein Indien eigentümlicher Baum, und so fordert uns der indische Dichter auf, unsere Feinde zu lieben, in der Weise, wie der Sandelbaum selbst der Axt Wohlgeruch verleiht, die ihn fällt.

Hafiz, einer der größten Dichter Persiens, könnte ja allerdings seine Gedanken dem Neuen Testament entlehnt haben. Es ist aber, wie Sir William Jones bemerkt, nicht ein Schatten von Grund für die Annahme vorhanden, dass der Dichter von Shiraz seine Lehre den Christen entlehnt hätte[1]. Ich gebe hier eine Übersetzung von einigen seiner Verse:

»Von jener Muschel lerne Feinde lieben,
Die Perlen giebt den Händen, die sie in Stücke hieben;
Wie jenem Arm, der ihm zerschlug die Seite,
Juwelen schenkt der Fels, so Rachsucht meide;
Sieh, wie der Baum dem Wurf des Steins zum Lohne
Giebt Frucht und Blüten hin aus seiner Krone:
Es mahnt uns die Natur, ihr nachzueifern,
Zu segnen die, die uns verwunden und begeifern«.

Ich habe keine Zeit übrig, noch andere Beispiele anzuführen, die alle zeigen, dass zu dieser Lehre, der höchsten Wahrheit des Christentums, schon die sogenannten heidnischen Religionen der Welt unabhängig gelangt waren. Wenn ich sie die höchste christliche Wahrheit nenne, so citiere ich nur die Worte wohlbekannter Theologen, die erklären, dass dieses das erhabenste

1) *The Works of Sir William Jones*, 1807, Vol. III, p. 243.

Stück Moral ist, das jemals dem Menschen offenbart wurde, und dass diese eine Vorschrift den hinreichenden Beweis für die Heiligkeit des Evangeliums und für die Wahrheit der christlichen Religion erbringt.

So verhält es sich ohne Zweifel. Was sollen wir dann aber von den heidnischen Religionen sagen, die genau dieselbe Lehre verkünden?

Sollen wir sagen, sie entlehnten sie dem Christentum? Das würde heißen, der Geschichte Gewalt anthun.

Sollen wir sagen, dass sie, obwohl sie dieselben Worte gebrauchen, doch nicht ein und dasselbe meinten?

Das würde heißen, unserem Wahrheitsgefühl Gewalt anthun.

Schluss.

Warum nicht die Thatsachen so nehmen wie sie sind? Zunächst erscheinen ja, das will ich gern zugeben, manche von den Thatsachen, die ich in meinen Vorlesungen angeführt habe, überraschend und störend. Gleich den meisten Dingen aber, die uns aus der Ferne erschrecken, verlieren sie ihren Schrecken, wenn wir ihnen nur erst ins Gesicht schauen, ja, sie erweisen sich sogar oft als ein wahrer Segen für die, die ehrlich mit den Schwierigkeiten kämpfen und ringen, an denen es in keiner Religion fehlt. Auf jeden Fall sind es Thatsachen, mit denen man rechnen muss und die nicht einfach unbeachtet gelassen werden können. Und warum sollten sie auch ignoriert werden? Denen, die in ihrer Religion keine Schwierigkeiten erblicken, wird auch das Studium anderer Religionen keine neuen Schwierigkeiten schaffen. Es wird nur dazu beitragen, dass sie das noch mehr schätzen, was sie schon besitzen. Denn bei alledem, was ich vorgetragen habe, um zu beweisen, dass auch andere Religionen alles für das Heil Notwendige enthalten, würde es doch einfach eine Unehrlichkeit auf meiner Seite sein, wollte ich mit meiner Überzeugung hinter dem Berge halten, dass die von Christus verkündete Religion, soweit sie noch frei ist von

allen kirchlichen Hecken und Verschanzungen, die beste, reinste und wahrste Religion ist, die die Welt jemals gekannt hat. Wenn ich mir die Welt ansehe, so wie sie ist, so muss ich oftmals bekennen, dass es den Anschein hat, als lebten wir zweitausend Jahr vor, nicht nach Christus.

Für andere wiederum, deren Glaube auf ehrlichem Zweifel aufgebaut ist, wird das Studium anderer Religionen von ganz unschätzbarem Nutzen sein. Wenn ich in meinem gegenwärtigen Vorlesungskursus Nichts weiter bewiesen habe, als dass der Gottesbegriff in seinem Fortschritt vom Unvollkommenen zum immer Vollkommeneren das unveräußerliche angeborene Recht der Menschheit ist; dass er ohne irgendwelche besondere Offenbarung einem jeden mit Sinneswahrnehmung, Vernunft und Sprache begabten menschlichen Wesen durch die Bestätigung Gottes in der Natur offenbart wurde; und dass die Annahme eines wirklichen Agens in allen Werken der Natur und der Glaube an einen solchen unter mannigfachen und zuweilen befremdenden Verkleidungen in allen Religionen der Welt sich findet; wenn es mir, sage ich, gelungen ist, dieses durch Thatsachen zu erweisen, durch Thatsachen aus den heiligen Büchern aller Völker, dann ist meine Arbeit nicht vergeblich gewesen. Wir können jetzt die Worte, die vor Jahrhunderten für uns festgesetzt worden sind, und die wir in unserer Jugend auswendig gelernt haben —: »Ich glaube an Gott den Vater, Schöpfer Himmels und der Erden« mit einem neuen Gefühl wiederholen, mit der Überzeugung, dass sie nicht nur den Glauben der Apostel oder ökumenischer Konzile ausdrücken, sondern dass sie das Glaubensbekenntnis der ganzen Welt enthalten, das auf verschiedene Weisen ausgedrückt wird und in Tausenden von Sprachen erklingt, das aber immer dieselbe fundamentale Wahrheit als Kern enthält. Ich nenne sie fundamental, weil sie ganz in der Natur unseres Geistes, unserer Vernunft und unserer Sprache begründet ist, auf der einfachen und unvertilgbaren Überzeugung, dass da, wo Akte vorhanden sind, auch Agentes vorhanden sind und schließlich ein ursprünglicher höchster Agens, den

der Mensch erkennen kann, freilich nicht in seinem eigenen unerforschlichen Wesen, wohl aber in seinen in der Natur offenbarten Thaten.

Sie mögen sich gewundert haben, warum ich in diesen Vorlesungen über die physische Religion so oft auf den Veda, das heilige Buch der Brahmanen, Bezug genommen habe. Es geschah deswegen, weil wir nirgends sonst die natürliche Entwicklung des Begriffs Gottes als des ursprünglichen Agens der Welt besser als in diesen alten Liedern verfolgen können. Ich habe viele Stellen daraus angeführt, die beweisen, wie die einfachen Beobachter der Natur in Indien die Anwesenheit übernatürlicher Agentes im Feuer, im Sturm, im Firmament, in der Morgenröte und in der Sonne entdeckten, wie sie dieselben mit vielerlei Namen, am häufigsten aber mit dem Namen deva, benannten, und wie dieser Name deva, der ursprünglich glänzend bedeutete, nachdem er auf den Glanz der Morgenröte, der Sonne, des Firmamentes und des Feuers angewandt war, schließlich zu der Bedeutung göttlich gelangte, in der That dasselbe Wort ist, das wir noch gebrauchen, wenn wir Gott *Deus* nennen.

Lassen Sie mich schließen mit einem weiteren Citate aus demselben Veda, welches zeigt, wie diese alten indischen Seher der Natur sich nicht mit dem Glauben an viele Devas, an viele glänzende und wohlthätige Agentes begnügten, sondern unaufhaltsam zu dem Glauben an einen ursprünglichen Agens, an *einen* Gott gelangten. Es ist eine kostbare Zeile, und ich werde sie zuerst im ursprünglichen Sanskrit anführen, wie sie vor dreitausend Jahren in den schweigsamen Hainen recitiert worden sein mag, welche die Wellen des heiligen Sarasvatî-Flusses bespülen:

Yá*h* devéshu ádhi devá*h* éka*h* â'sît.

»Er, der über den Göttern, war der einzige Gott[1]«.

Wenn nicht die ganze Chronologie der Sanskrit-Litteratur falsch ist, wurde diese Zeile im Norden Indiens wenigstens

1) Rigveda, X, 121, 8.

1000 v. Chr. verfasst. Sie war nicht das Ergebnis einer speciellen oder übernatürlichen Offenbarung, wie sie manche Historiker sich denken. Sie war das natürliche Erzeugnis menschlicher Gedanken, wie sie entsprechend den Natureindrücken gebildet worden waren. Es war nichts Gemachtes darin: es war einfach das, was der Mensch, so wie er war, und das sehend, was er sah, nicht umhin konnte auszusprechen. Wenn, wie manche Philosophen uns versichern, der Mensch in diesem Glauben an Gott sich irrte, dann können wir weiter Nichts sagen, als dass die ganze Welt ein Trug ist, aber ein Trug, hinter den kein Scharfsinn menschlicher Detektivs kommen kann.

Ich betone zum Schluss noch einmal, was ich im Fortgang dieser Vorlesungen oft betont habe: die Religionswissenschaft beschäftigt sich mit nackten Thatsachen, nicht mit Theorien. Die Zeile aus dem Veda, mit der ich diese Vorlesungen schließe, ist eine Thatsache. Sie beweist als thatsächlich, was ich erweisen wollte, dass der menschliche Geist, so wie er ist, ohne Unterstützung durch irgend welche Wunder außer den ewigen Naturwundern, wirklich zu dem Gottesbegriff in der höchsten und reinsten Form gelangte, wirklich sich zu einigen der Grundlehren unserer eigenen Religionen erhob. Wie es auch um den von Gladstone sogenannten »unerschütterlichen Felsen der Schrift-Wahrheit« bestellt sein mag, hier haben wir den »unerschütterlichen Felsen ewiger und universaler Wahrheit«. »Es giebt einen Gott über allen Göttern«, wie auch im Laufe der Zeiten und in der Entwicklung des Menschengeistes ihre Namen und die Begriffe von ihnen gewesen sein mögen. Jeder, der über diese Thatsache mit allen ihren Konsequenzen nachdenkt, wird mit der Zeit finden, dass die vergleichende Religionsforschung uns Lehren geben kann, die wir von dem Studium keiner einzelnen Religion an sich empfangen können, und dass Lord Giffords Gedanke, an den Universitäten Schottlands Lehrstühle für Natürliche Religion zu stiften, von größerer Weisheit und von einer richtigeren Schätzung der Zeichen der Zeit zeugte, als einige seiner Kritiker ihm zugetraut haben.

Anhang I.

S. 22.

Werden die Parther, Perser und Baktrer im Veda erwähnt?

Die Parther.

Wir hören einen vedischen Dichter (VI, 27, 8) die Freigebigkeit der Pârthavas preisen. Was haben wir aber für Sicherheit, dass dieses die Vorfahren der Parther waren, und welchen Beleg dafür, dass die Parther in jener frühen Zeit die Grenzen Indiens erreicht hatten? P*ri*thu ist in der indischen Litteratur ein Familienname königlicher Personen, und ebenso Pârtha. P*ri*thu und P*ri*thî begegnen uns als Namen vedischer Rishis. Warum können dann also die Pârthavas nicht einfach das Volk des P*ri*thu sein? Siehe Taitt. Br. I, 7, 7, 4; *S*atap. Br. V, 3, 5, 4.

Die Perser.

Die Perser hat man hinter dem Namen Par*s*u und Pâra*s*avya vermutet. Wir lesen Rv. VIII, 6, 46:

*S*atám ahám Tiríndire sahásram Pár*s*au â' dade râ'dhâ*m*si Yâ'dvânâm.

Der Dichter erwähnt, nachdem er die Größe des Indra gepriesen hat, eine Gabe, die er für seine Dienste empfangen hat, und sagt:

»Ich habe ein Hundert erhalten bei Tirindira, ein Tausend bei dem Par*s*u, Geschenke der Yâdvas«.

Ob Tirindira und Parsu dieselbe Person waren, erscheint zweifelhaft, obwohl die indische Tradition sie offenbar in diesem Sinne genommen hat[1]). Was aber haben wir für Bestätigungen dafür, dass wir hier Tirindira Parsu als Tirindira, der Perser, auffassen dürfen? Allerdings besteht ja sicherlich eine Ähnlichkeit des Klanges zwischen Tirindira und einerseits Tirabazos (Ludwig) oder anderseits Tiridates (Weber), aber Parsu kommt sonst nirgends im Sinne von Perser vor, und in den alten Namen für Persien finden wir niemals ein u am Ende[2]). Auf solches Beweismaterial hin erscheint es gewagt, die Perser um 1000 v. Chr. nahe an das Pangâb heranzurücken[3]).

Es ist auf einen anderen Namen, Balhika, im Atharvaveda V, 22, 9, hingewiesen worden, als eventuell beweiskräftig für eine Bekanntschaft des Verfassers dieses Verses mit den Baktriern. Dieser Name kommt in späteren Sanskritwerken als Bâlhîka häufig vor. Nun ist der ursprüngliche Name Baktriens *Bâkhtri* in den Keilinschriften, *Bâkhdhi* im Avesta, *Baktra* bei Herodot. Man hebt hervor, dass der Übergang

1) Im Sânkhâyana-Srauta-Sûtra XVI, 11, 20 lesen wir:

Vatsah Kânvas Tirindire
Pârasavye sanim sasâna.

2) Ludwig führt Parsua von dem Obelisken des Salmaneser (855 v. Chr.) an.

3) In Rv. X, 86, 23: pârsuh ha nâ'ma mânavî' wird Parsu als Eigenname gebraucht. I, 105, 8; X, 33, 2 mag pârsavah die Rippen bedeuten. Ein eigentümliches Kompositum findet sich VII, 83, 1: prithu-pârsavah, das hat aber weder mit den Parthern noch mit den Persern Etwas zu thun, sondern scheint entweder zu bedeuten mit breiten Rippen oder mit breiten Waffen. Pârsu, das Rippe bedeutet, dann ein gebogenes Messer, eine Sichel, wahrscheinlich ursprünglich aus Knochen, existiert in einer volleren Form als parasú, griech. πέλεκυς. Wenn dieses Wort, wie Dr. Hommel angenommen hat, dasselbe ist, wie sumerisch *balag*, babylonisch-assyrisch *pilakku*, was zweifelhaft scheint, dann würden wir anzunehmen haben, dass die Sumerier das Wort und die Waffe aus Indien entlehnten. Denn *balag* hat, soviel wir wissen, im Sumerischen keine Etymologie, während parasú im Sanskrit eine Geschichte hat.

in *Bâhr* und *Bahl*, das letztere bei Moses von Chorene, erst um den Anfang der christlichen Zeitrechnung eingetreten sein könnte. Das würde die Entstehungszeit dieses Verses im Atharvaveda in eine sehr späte Zeit herabrücken, immer vorausgesetzt, dass mit Balhika das Volk von Baktrien gemeint ist, vorausgesetzt auch, dass der lautliche Übergang wirklich chronologisch fixiert werden kann, wie Professor Nöldeke behauptet. Die Form *Balkh* für Baktrien wird von arabischen Schriftstellern gebraucht.

Anhang II.

S. 25.

Skylax und die Paktyer, die Pashtu oder Afghanen.

Es gab verschiedene Schriftsteller des Namens Skylax, der, was seine Bedeutung anlangt, etwas eigentümlich ist. Der Periplus, oder die Umschiffung von Europa, Asien und Libyen, der dem Skylax zugeschrieben wird, ist ein spätes Werk[1]) und enthält Nichts über Indien. In all der Konfusion, die sich beim Namen des Skylax in reichlichem Maße gezeigt hat, treten doch zwei Fakta hervor, das eine von Herodot, das andere von Aristoteles berichtet. Aristoteles[2]) wusste von einem Skylax, und dass er angegeben hätte, dass bei den Indern die Könige größer wären als der Rest des Volkes. Und Herodot[3]) erzählt uns, dass, als Darius Hystaspis (521 bis 486) zu erfahren wünschte, wo der Indusfluss ins Meer mündete, er eine Flottenexpedition und mit derselben den Skylax, einen Mann aus Karyanda, abschickte. »Die Schiffe«, fährt er fort,

1) *Geograph. Graeci Minores* (Didot), Vol. I, p. 15.

2) Polit. VII, 13, 1: ὥσπερ ἐν Ἰνδοῖς φησὶ Σκύλαξ εἶναι τοὺς βασιλέας τοσοῦτον διαφέροντας τῶν ἀρχομένων . . . Es ist auffällig, dass es im Periplus von den Äthiopiern heißt: καὶ βασιλεύει αὐτῶν οὗτος, ὃς ἂν ᾖ μέγιστος.

3) Herod. IV, 44.

»brachen auf von Kaspatyros und dem Lande Paktyika den Fluss abwärts nach dem Osten und dem Sonnenaufgang zu bis zum Meere; dann auf dem Meere westwärts segelnd gelangten sie im dreizehnten Monate an die Stelle, von wo der König von Ägypten die Phönizier, die ich früher erwähnte, auf ihre Fahrt um Libyen herum entsandte. Nachdem diese Leute herumgesegelt waren, unterwarf Darius die Inder und besuchte dieses Meer«.

In dieser Angabe des Herodot finden sich einige Punkte, die mehr Aufmerksamkeit verdienen, als sie bisher gefunden haben. Zunächst ist kein Grund, das, was er über Skylax sagt, zu bezweifeln, und obwohl sich Herodot auf kein von ihm geschriebenes Buch beruft — er beruft sich selten auf Bücher — so wissen wir doch auf jeden Fall, dass Herodot den Namen der Ἰνδοί oder Inder, den Namen *Kaspatyros* und den Namen *Paktyika* kannte. Das sind bedeutungsvolle Namen und Thatsachen. Der Name Ἰνδοί wurde zuerst von Hekataios erwähnt, ein Jahrhundert vor Herodot. Der Name *Paktyika* aber ist neu und scheint der alte Name der Afghanen zu sein. Die Afghanen nennen sich selbst sogar jetzt noch im Westen *Pashtûn*, im Osten *Pachtûn*, und dies würde mit einer regelmäßigen prâkritischen Assimilation, wie Trumpp [1]) bemerkt, in den indischen Dialekten zu *Pathân* haben werden müssen. Ob die Pakthas, die im Rigveda (VII, 18, 7) erwähnt werden, dasselbe Volk sind, muss zweifelhaft bleiben [2]). Das Überleben einiger dieser alten nationalen und lokalen Namen ist indessen wunderbar genug und beweist den ununterbrochenen Fortgang der Tradition selbst in Gegenden, wo wir es am wenigsten erwarten würden. Die alten Sitze der Paktyes scheinen sich westlich bis nach Arachosien hinein ausgedehnt zu haben [3]), und dort dürften sie dann wohl einen

1) Trumpp, *Grammar of the Pasto* (1873), p. XV.

2) Siehe Zimmer, *Indisches Leben*, S. 430.

3) Trumpp a. a. O., p. XIII.

Teil des persischen Reiches gebildet haben[1]. Auch Herodot erzählt uns, dass Paktyer im persischen Heere dienten.

Noch interessanter aber ist der Name der Stadt *Kaspatyros*, wenn er dem Skylax bekannt war. Es scheinen alle darin einig zu sein, dass Herodot fälschlich *Kaspatyros* für *Kaspapyros* schrieb; das ist die von Hekataeos gebrauchte Namensform der Stadt, die er nennt Γανδαρικὴ πόλις, Σκυθῶν ἀκτή, d. i. eine Stadt der *Gandari*, die Grenze der Skythen. In *pyros* von *Kaspapyros* ist das Sanskritwort pura, Stadt, erkannt worden.

Lassen (I², S. 515) und andere nach ihm haben den Versuch gemacht, diese Paktyes (Pakhtu) mit *Pahlava*, einem Namen der alten Perser, zu identifizieren und diesen Namen auf Pers. *pahlû*, Seite, Skr. parsu, zurückzuführen. Quatremère scheint mir aber klar bewiesen zu haben, dass *Pahlava* in Wirklichkeit der alte Name der Parther war. Der Name Parthien kommt in den Inschriften des Darius und bei Herodot vor als Name der Provinz Chorasan, soweit sie zu Persien gehört. Ardawân, der letzte König von Parthien, wird von Tabari der Pahlavî genannt, und Olshausen hielt die Pehlevi-Sprache und das Pehlevi-Alphabet für parthisch. Rh und lh, hr und hl vertreten im Persischen oft ursprüngliches rth und rt, z. B. *puhl*, Brücke, = *perٰtu*, *puhlum* = Skr. prathama, der erste, und Nöldeke suchte, wie wir sahen, zu beweisen, dass dieser Lautwandel im ersten Jahrhundert n. Chr. eintrat. In diesem Falle könnte kein Sanskrit-Text, in dem Pahlava vorkommt — im Rigveda kommt es nicht vor — älter als dieser Zeitpunkt sein. Pahlava findet sich in der Girnâr-Inschrift des Rudradâman, die, wie Bühler und Fleet dargethan haben, 21—22 n. Chr. datiert ist[2].

1) Lassen, I², S. 509.

2) Siehe Bühler's Übersetzung des Manu, in *S. B. E.*, Vol. XXV, p. CXIV.

Anhang III.

S. 30.

Buddhistische Pilger mit dem Veda bekannt.

Hiuen-thsang's Leben und Reisen wurden zuerst durch Vermittlung von Stanislas Julien bekannt, in dessen großem Werke *Voyages des Pèlerins Bouddhistes.* Der erste Band (1853) enthielt *Histoire de la vie de Hiouen-thsang et de ses voyages dans l'Inde depuis l'an* 629 *jusqu'en* 645, par Hoeï-li et Yen-thsong. Der zweite und dritte Band (1857, 1858) enthielten Hiuen-thsang's *Mémoires sur les Contrées occidentales.* Dasselbe Werk wurde dann durch den Rev. Samuel Beal ins Englische übersetzt unter dem Titel *Si-yu-ki*, buddhistische Nachrichten über die Westwelt. Siehe M. M., Buddhist Pilgrims (1857) in *Selected Essays*, Vol. II, p. 234.

In seinem Bericht über das Studium der Vedas sagt Hiuen-thsang:

»Die Brahmanen studieren die vier Veda-*S*âstras. Das erste heißt Shau (*Langlebigkeit*), es bezieht sich auf die Erhaltung des Lebens und die Regulierung des natürlichen Zustandes. Das zweite heißt Sse (*Opfer*), es bezieht sich auf (die *Regeln für*) Opfer und Gebet. Das dritte heißt Ping (*Friede* oder *Anordnung*), es bezieht sich auf das Decorum, Losewerfen, militärische Dinge und Heereseinrichtungen. Das vierte heißt Shu (*verborgene Geheimnisse*), es bezieht sich auf verschiedene Wissenschaftszweige, auf Beschwörungen und Medizin [1].

»Die Lehrer (dieser Werke) müssen selbst die tiefen und

1) Diese Angaben sind voll von Irrtümern, zweifellos infolge des Umstandes, dass Hiuen-thsang in Indien seine Zeit hauptsächlich dem Studium der buddhistischen Litteratur widmete. Es ist sehr zweifelhaft, ob mit den vier hier erwähnten Vedas der Âyur-veda, der Ya*g*ur-veda, der Sâma-veda und der Atharva-veda gemeint waren, wie Stanislas Julien vermutete.

geheimnisvollen Prinzipien dieser Bücher ganz genau studiert haben und in ihren tiefsten Sinn eingedrungen sein. Sie erklären dann ihren gewöhnlichen Sinn und leiten ihre Schüler zum Verständnis der schwierigen Worte an. Sie spornen sie an und sind ihnen geschickte Wegweiser. Sie erhellen ihr bescheidenes Wissen und sprechen dem Verzagenden Mut ein. Wenn sie finden, dass ihre Schüler an ihren Errungenschaften sich genügen lassen und frei zu werden wünschen, um ihren weltlichen Pflichten nachzugehen, dann wenden sie Mittel an, um sie in ihrer Gewalt zu behalten. Wenn sie ihre Erziehung beendet haben und die Schüler dreißig Jahre alt geworden sind, dann ist ihre Charakterbildung fertig und ihr Wissen gereift. Wenn sie sich eine Stellung gesichert haben, dann danken sie zuerst ihrem Lehrer für seine Güte. Manche, die in dem alten Wissen von Grund aus heimisch sind, widmen sich höheren Studien und leben fern vom Getriebe der Welt und wahren sich die Einfachheit ihres Charakters. Diese sind erhaben über Alles, was ihnen die Welt zu geben vermag, und ebenso gleichgültig gegen Lobpreisung wie Geringschätzung seitens der Welt. Da ihr Name weit bekannt ist, so schätzen auch die Herrscher sie hoch, sind aber nicht imstande, sie an ihren Hof zu ziehen. Das Landesoberhaupt ehrt sie wegen ihrer (geistigen) Gaben, und die Leute vergrößern ihren Ruhm und erweisen ihnen allgemeine Huldigung. Das ist der Grund dafür, dass sie sich mit Eifer und Entschlossenheit ihren Studien widmen, ohne irgend ein Gefühl der Ermüdung zu kennen. Sie suchen nach Wissen, indem sie sich auf ihre eigenen Geisteskräfte verlassen. Obgleich sie großen Reichtum besitzen, pflegen sie doch hierhin und dorthin zu wandern, um ihren Lebensunterhalt zu suchen. Andere wieder giebt es, die, obwohl sie auf die Wissenschaft Wert legen, doch ganz ungeniert ihr Vermögen durchbringen, indem sie zum Vergnügen umherreisen und ihre Pflichten hintenansetzen. Sie verschwenden ihre Habe durch teuere Kost und Kleidung. Da sie keine tugendhaften Prinzipien und zum Studium keine Lust haben, so fallen sie der Schande anheim und

ihr schlechter Ruf verbreitet sich weithin«. (Beal, I, pp. 79 fg.)

»Drei oder vier li nördlich von dem großen Berge liegt ein vereinzelter Hügel. Vor Zeiten lebte hier in Einsamkeit der *Ri*shi Vyâsa (Kwang-po). Durch Aushöhlung der Bergwand schuf er sich ein Haus. Einige Teile von den Fundamenten sind noch zu sehen. Seine Schüler überliefern seine Lehre noch und der Ruhm seiner hinterlassenen Doctrin lebt noch jetzt«. (Beal, II, p. 148.)

Eine sehr wichtige Stelle, die den Beweis liefert, dass Hiuen-thsang mit Brahmanen in Berührung kam, die den Veda kannten, findet sich in Julien's Übersetzung, Vol. I, p. 168. Er giebt dort eine kurze Nachricht über die Sanskrit-Grammatik, und gelegentlich der Anführung des Paradigmas bhavâmi, ich bin, bemerkt er, dass in den vier Vedas anstatt der regelmäßigen Form po-po-me, bhavâmas, wir sind, die Form p'o-po-mo-sse vorkommt. Damit kann nicht bhavâmas gemeint sein, wie Julien annimmt, sondern nur bhavâmasi, das wirklich die alte vedische Form der 1. Pers. Plur. ist.

I-tsing, ein anderer buddhistischer Pilger, der Indien im siebenten Jahrhundert besuchte, kommt gleichfalls auf die Veden zu sprechen und giebt an, dass sie durch mündliche Tradition überliefert wurden. »Die Brahmanen«, schreibt er, «verehren die Heilige Schrift, nämlich die vier Vedas, die gegen 100 000 Verse enthalten. Diese Veden werden von Mund zu Mund überliefert, nicht aber auf Papier geschrieben. Es giebt in jeder Generation einige gelehrte Brahmanen, die diese 100 000 Verse hersagen können«.

Anhang IV.

S. 49.

Von Guizot gekaufte Sanskrit-Mss.

»Paris, 10 Rue Billault,
»1er *Mars*, 1869.

»J'ai été heureux, Monsieur, de concourir à votre nomination comme associé étranger de l'Institut. Précisément l'été

dernier, j'avais lu vos *Lectures* à la *Royal Institution*, sur la science et la formation du langage, et j'avais été extrêmement frappé de l'élévation, de la profondeur et de l'abondance des idées que vous y avez exposées. Je ne suis pas un juge compétent de vos travaux sur les *Védas*, mais je me félicite d'avoir un peu contribué à vous en fournir les matériaux, et je vous remercie d'en avoir gardé le souvenir. Mon seul regret est de ne vous avoir pas acquis vous-même à la France. C'est une fortune que j'envie un peu à l'Angleterre, tout en lui en faisant mon compliment.

»Recevez, Monsieur et savant confrère, l'assurance de ma considération la plus distinguée.

»Guizot«.

Anhang V.

S. 61.

Entstehungszeit des Prâtiśâkhya.

Ich habe das Datum des Rigveda-prâtiśâkhya in der Einleitung zu meiner Ausgabe und Übersetzung dieses Werkes festzustellen gesucht (1869). Keine Entdeckung, die seitdem gemacht ist, hat irgend eine Änderung nötig gemacht. Wenn wir das Datum von etwa 400 v. Chr., das dem Pâṇini hypothetisch zugeschrieben wird, annehmen, dann gehen wir ganz sicher, wenn wir unser Prâtiśâkhya vor Pâṇini setzen, weil er es citiert. (Introduction, p. 11; *History of Ancient Sanskrit Literature*, p. 140.) Śaunaka ist vielmehr der Herausgeber als der Verfasser unseres Prâtiśâkhya. Die Autorität für seine Lehren und der Verfasser des Pada-Textes ist Śâkalya. Yâska, der Verfasser des Nirukta, der nach dem Zugeständnis aller Forscher älter als Pâṇini ist, citiert unseren Śâkalya als padakâra, den Aufsteller des Textes, in dem die Worte (pada) getrennt sind. Er ist vollständig bekannt mit der vom padakâra vollbrachten Arbeit, er erklärt, dass der Saṃhitâ-Text auf den Pada-Text basiert ist, und er fügt (I, 17) hinzu, dass die Pârshada-Bücher aller Schulen, d. h.

die Prâtisâkhyas, auf diesem Pada-Text aufgebaut sind. Die Pârshada-Litteratur oder die Prâtisâkhyas werden also von Yâska vorausgesetzt, und obgleich Yâska nicht viel älter oder sogar nur ein Zeitgenosse des Verfassers der Pârshadas gewesen sein mag, so müssen sie doch beide dem Werk des Pâ*n*ini voraufgegangen sein. Wir können daher der Entstehung der Prâtisâkhyas und anderer Pârshada-Werke die Periode von etwa 500—400 v. Chr. anweisen.

Anhang VI.

S. 61.

Akribie des Prâti*s*âkhya.

Die Bemerkungen des Prâtisâkhya sind höchst detailliert. Zum Beispiel werden im Sûtra 465 gewisse Worte aufgezählt, die, wenn sie am Anfang einer Zeile stehen, stets ihren Endvokal verlängern müssen. Eins davon ist ar*k*a, das zu ar*k*â werden muss. Das gilt für den ganzen Rigveda. Der Verfasser des Prâtisâkhya fügt aber hinzu: »Eine einzige Ausnahme findet statt bei Bharadvâ*g*a«, d. h., in den Hymnen des Bharadvâ*g*a im sechsten Ma*nd*ala. Und so ist es. Im sechsten Ma*nd*ala (VI, 68, 9) haben alle unsere Mss. ar*k*a unverändert vor devâya.

Der Verfasser des Prâti*s*âkhya muss also die Namen der vedischen Dichter gekannt haben, wie sie in den Anukrama*n*îs gegeben werden. Er führt an (313, 895, 909) die Hymnen des Agastya, Rv. I, 166—191; die der Atris (170); des Kutsa (509); des Gotama (167); des Paru*kkh*epa (169); des Medhâtithi (309); des Lu*s*a (166); des Vimada (509; 993); des Vâmadeva (486).

Anhang VII.

S. 63.

Zahl der Verse im Rigveda.

Die Gesamtzahl der Verse wird auf 10 402 angegeben in der *Kh*anda*h*-sa*n*khyâ, einem Anhang zu einer der Anu-

kramanîs, der *Kh*andonukramanî. Diese Zahl schien früher nicht mit der Totalsumme der verschiedenen an derselben Stelle gegebenen Versklassen übereinzustimmen. Durch einige Textverbesserungen und mit Hilfe besserer Mss. ist aber jetzt die Übereinstimmung der beiden Zahlen dargethan. Es giebt:

1) Gâyatrî-Verse	2451
2) Ushnih-Verse	341
3) Anushtubh-Verse	855
4) Brihatî-Verse	181
5) Pankti-Verse	312
6) Trishtubh-Verse	4253
7) *G*agatî-Verse	1348
8) Ati*g*agatî-Verse	17
9) *S*akvarî-Verse	19
10) Ati*s*akvarî-Verse	9
11) Ashti-Verse	6
12) Atyashti-Verse	84
13) Dhriti-Verse	2
14) Atidhriti-Verse	1
15) Ekapadâ-Verse	6
16) Dvipadâ-Verse	17
17) Pragâtha Bârhata-Verse	388
18) Pragâtha Kâkubha-Verse	110
19) Mahâbârhata-Verse	2
	10 402

Nach der Anuvâkânukramanî, Vers 32—35 ist die Zahl der Anuvâkas in den zehn Mandalas und die Zahl der Hymnen die folgende:

Mandala	Anuvâkas	Sûktas
I	24	191
II	4	43
III	5	62
IV	5	58
V	6	87
VI	6	75
VII	6	104
VIII	10	92 + 11
IX	7	114
X	12	191
	85	1017 + 11 = 1028

Nach Vers 36 enthielt die Bhâshkala-Recension acht Hymnen mehr, d. h. 1017 + 8 = 1025. Es ist interessant, dass das Aitareya-brâhma*n*a (VI, 24) von acht Vâlakhilya-Hymnen spricht. Das beweist indessen nicht, dass es nicht mehr als diese acht von solchen Hymnen gegeben habe, die für gewisse Opfer erforderlich waren, noch weniger, dass diese acht dieselben waren, wie die acht von den Bâshkalas hinzugefügten Hymnen.

*S*aunaka kennt die Einteilung in Ma*nd*alas, Anuvâkas, Hymnen und Verse, es hat aber in seinen echten Werken nicht den Anschein, als wäre er mit der Einteilung des Rigveda in acht Ash*t*akas und vierundsechzig Adhyâyas, jeder Adhyâya wieder in Vargas geteilt, bekannt gewesen. Im Prâti*s*âkhya (S. 848—860) kommt der Ausdruck adhyâya vor, er bedeutet da aber das tägliche Pensum des Schülers, das aus sechzig pra*s*nas oder Fragen besteht, von denen jede Frage im Durchschnitt drei Verse ausmacht. Die Verse 38—45 in der Anuvâkânukrama*n*î gehören daher wahrscheinlich *S*aunaka nicht an, sie wurden auch schon aus anderen Gründen angezweifelt von Meyer, in seinem Rigvidhâna, S. XXVII. Sie geben die folgende Varga-Liste:

Vargas		Enthaltend Verse	Gesamtsumme der Verse	
1	(1)	1	1	
2	(2)	2	4	
97	(93)	3	291	(279)
174	(176)	4	696	(704)
1207	(1228)	5	6035	(6140)
346	(357)	6	2076	(2142)
119	(129)	7	833	(903)
59	(55)	8	472	(440)
1	(1)	9	9	
2006	(2042)		10 417	(10 622)

Unmittelbar darauf (Vers 43) wird die Gesamtzahl der Verse als 10 580 + ein Pâda (Rv. X, 20, 1) angegeben; die Zahl der Halbverse als 21 232 + ein Pâda (also 10 614 Verse + ein Pâda); die Zahl der Worte als 153 826; die Zahl der *k*ar*k*âs als 110 704; die Zahl der Silben als 432 000.

Der *K*ara*n*avyûha giebt eine von der der Anuvâkânukrama*n*î abweichende Liste der Vargas und Verse. Die Zahlen sind in Klammern von mir beigefügt worden. Siehe über alles das Dr. Macdonell's sorgfältige Ausgabe der Sarvânukrama*n*î in den *Anecdota Oxoniensia.*

Das Rigveda-prâti*s*âkhya setzt den Pada-Text voraus und lehrt die Veränderungen, denen die padas oder Worte bei der Zusammenstellung zum Sa*m*hitâ-Text unterworfen werden. Der Verfasser desselben kennt aber auch den weit künstlicheren Krama-Text, der sowohl den Pada- wie den Sa*m*hitâ-Text voraussetzt (Sûtra 590 fg.). Dieser Kramapâ*th*a muss in den Parishads in erheblichem Maße angewandt worden sein und zu manchen Meinungsverschiedenheiten Anlass geboten haben, die im Kramahetu-pa*t*ala diskutiert werden. So erklärt Bâbhravya, ein Lehrer des Krama (S. 676), dass die Krama-Lehre gut ist, wenn sie zuerst gelehrt wird und wenn sie nicht in verschiedener Weise durch verschiedene Lehrer gelehrt wird. Andere aber griffen sie als nutzlos und als nicht auf *S*ruti oder heiliger Autorität beruhend an, und der Verfasser des Prâti*s*âkhya muss sie daher gegen verschiedene Angriffe verteidigen und zeigen, dass sie die höchste Autorität beanspruchen darf. Über diese verschiedenen Modifikationen des Hymnentextes, die drei Prak*ri*tis und die acht Vik*ri*tis, giebt es einen Traktat von Madhusûdana, Ash*t*avik*ri*ti-viv*ri*ti, herausgegeben von Satyavrata Sâma*s*rami in der Ushâ, Vol. I. Das Originalwerk wird dem Vyâ*d*i zugeschrieben.

Anhang VIII.

S. 68.

Brâhma*n*as des Sâmaveda.

Nach Satyavrata Sâma*s*rami (Ushâ, Vol. I) ist das echte Brâhma*n*a des Sâmaveda das Tâ*nd*ya- oder Prau*dh*a-brâhma*n*a. Es gehört zur *S*âkhâ der Kauthumas und besteht aus vierzig Adhyâyas. Die ersteren dreißig Adhyâyas beschreiben die

*S*rauta-Ceremonien. Was manchmal das Sha*d*vi*ms*a-brâhma*n*a genannt wird, nämlich die Adhyâyas 26—30, gehört zu demselben Brâhma*n*a. Dann folgen die Partien, die bezeichnet werden als »Mantras und die Upanishad«, und die zusammen 2 + 8 Adhyâyas ausmachen, sodass als Gesamtsumme der Adhyâyas in dem Brâhma*n*a der *Kh*andogas sich die erforderte Zahl vierzig ergiebt. Die Adhyâyas 31—32 geben die Mantras der G*ri*hya-Ceremonien, wie sie in den Gobhila-G*ri*hyasûtras beschrieben werden; die Adhyâyas 33—40 enthalten die Upanishad.

Die anderen Sâmaveda-brâhma*n*as werden von Satyavrata behandelt als Anu-brâhma*n*as, nämlich das Sâma-vidhâna, das Ârsheya, der Devatâdhyâya, die Sa*m*hitopanishad und das Va*ms*a-brâhma*n*a. Siehe *Academy*, June 7, 1890.

Anhang IX.

S. 84.

Sanskrit-Worte im Sumerischen.

Es lassen sich hier zwei andere Worte anführen, die, wie Professor Hommel behauptet, dem Sumerischen und dem Sanskrit gemeinsam sind, nämlich sumerisch *urud*, Kupfer, lat. *raudus*, altslav. *ruda*, Metall, an. *raudi*, rotes Eisenerz, Pehlevi *rôd*, persisch *roi*, Sk. lohá, Kupfer; und sumerisch *balag*, babylon.-assyr. *pilakku*, Axt, Sk. para*s*ú, griech. πέλεκυς. Beide Worte könnten ihren Ursprung nur in einer arischen Sprache haben und würden beweisen, dass die Entlehnung auf Seite der Sumerier gewesen sein muss. Para*s*ú ist dasselbe Wort wie pár*s*u und bedeutete ursprünglich einen Rippenknochen. Da solche Knochen als Messer benutzt wurden, so gelangte par*s*u zu der Bedeutung gebogenes Messer und dann: eine beliebige Art Waffe [1]. Das Wort hatte also bei den Ariern seine eigene Geschichte, ehe es von den Sumeriern

1) *Biographies of Words*, p. 178.

herübergenommen werden konnte. Was loha anbetrifft, so ist dessen Etymologie zweifelhafter. Es ist auf ursprüngliches *raudho zurückgeführt und mit ἐ-ρυθρός verglichen worden. Wenn die Ähnlichkeit mit sumerisch *urud* mehr als zufällig ist, dann muss die Entlehnung wiederum seitens der Sumerier stattgefunden haben. Das baskische Wort für Kupfer ist *urraida*[1]).

Anhang X.

S. 89.

Herübernahme technischer Ausdrücke durch die Buddhisten.

Andere technische Ausdrücke, die die Buddhisten von den Brahmanen annahmen, und deren allmähliche Entwicklung wir in den Brâhma*n*as und Upanishaden verfolgen können, sind Arahâ, Sk. Arhat (der Ehrwürdige), Sama*n*a, Asket, Sk. *S*rama*n*a (der Buße Übende), und selbst Buddha (pratibuddha sarvavid[2]), der Erweckte und Allwissende), — alles ehrende Bezeichnungen Buddhas selbst[3]). Andere Ausdrücke derselben Art, die die Existenz der brahmanischen Litteratur voraussetzen, in der sie zuerst geschaffen, ausgereift und definiert wurden, sind Attâ, Leben, Selbst, Sk. âtmâ, Atem, Leben, Seele, Person; Nibbâna, Vernichtung des menschlichen Begehrens, Sk. nirvâ*n*a. Es ist lange bekannt gewesen, dass dieses Wort sich im Mahâbhârata findet, zum Beispiel XIV, 543: Vihâya sarvasankalpân buddhyâ *s*ârîra-mânasân, *s*anair nirvâ*n*am âpnoti nirindhana ivânala*h*, »dahinten lassend im Herzen alle körperlichen und geistigen Wünsche erlangt er allmählich das Nirvâ*n*a wie ein Feuer

1) Siehe Schmidt, *Die Urheimat der Indogermanen*, S. 9; Schrader, *Prehistoric Antiquities*, p. 191.

2) Brahmopanishad, *Bibl. Ind.*, Nr. 271, p. 251.

3) Schröder, S. 190, 255.

ohne Brennholz«. Es galt früher für möglich, dass der technische Ausdruck Nirvâ*n*a hier und an anderen Stellen von den Buddhisten hergenommen sein könnte. Dass Dies nicht der Fall war, sehen wir zunächst aus Stellen in den Upanishaden, wo der Ursprung der Metapher ganz deutlich vor Augen liegt, so wenn eine ausgegangene Lampe nirvâ*n*a genannt wird. Zweitens kommt das Wort thatsächlich in der Maitreyopanishad vor, wahrscheinlich dem einfachsten Text der Maitrâya*n*a-brâhma*n*a-upanishad, und da bedeutet es das Aufgehen in das höchste Seiende, über das hinausgehend weder Seiendes noch Nichtseiendes existiert (*S. B. E.*, Vol. XV, p. XLVI, Z. 19). Da diese Upanishad eine alte ist, so folgt daraus, dass der Terminus Nirvâ*n*a gleich nirv*ri*ti durch die Buddhisten von den Brahmanen entlehnt wurde. Nirutti, Grammatik, ist Sk. nirukti, Etymologie, das bestimmte Vedâṅga, das Nirukta. Im Sinne von Etymologie kommt es vor *Kh*ând. Up. VIII, 3, 3. Pabba*g*ita, ein buddhistischer Mönch, Sk. pravra*g*ita, aus der Heimat fortgegangen.

Eine andere Klasse von Worten, die sich in nordbuddhistischen Texten finden, beweist noch deutlicher die Posteriorität des Buddhismus gegenüber dem Brahmanismus. Childers legte zuerst dar, dass, als die Nordbuddhisten gewisse buddhistische Ausdrücke in ihrem eigenen Sanskrit auszudrücken versuchten, sie die wahre ursprüngliche Sanskritform so vollständig vergessen hatten, dass sie eine neue und zwar falsche Sanskritform erfanden. So ist Pâli uposatho, der buddhistische Festtag, offenbar Sk. upavasatha, der heilige Abend gewisser Opferfeste. Childers sagt, upavasatha gehöre dem klassischen Sanskrit nicht an. Wir wissen aber jetzt, dass es in den Brâhma*n*as häufig vorkommt (*S*atap. Br. I, 1, 1, 7). Die nördlichen Buddhisten indessen, die die Etymologie des Wortes nicht kannten (obgleich sie beständig upavâsa, Fasten, gebrauchen) und die richtige Form upavasatha vergessen hatten, gaben Pâli uposatha mit uposhadha wieder, einem Wort, das weder eine Begründung noch eine Etymologie hat. Andere zu dieser Klasse gehörige Worte sind

iddhipâdo, pâtimokkho, upâdiseso, paṭisambhidâ, phâsu, opapâtiko; siehe Childers s. v. opapâtiko.

Dass marut, der Name der Sturmgötter im Veda, im Pâli zu maru, einem allgemeinen Namen für die devas oder Götter, geworden ist, ist gleichfalls ein Zeichen sowohl für den ununterbrochenen Zusammenhang zwischen Buddhismus und Brahmanismus, wie für die Entfernung, die beide trennt.

Anhang XI.

S. 93.

Pischel und Geldner's »Vedische Studien«.

Aus welcher sonderbaren Rüstkammer manchmal die Beweisgründe für eine spätere Datierung der vedischen Hymnen geholt werden, hat sich letzthin in einem Buche gezeigt, das im Übrigen voll von Gelehrsamkeit ist, in den *Vedischen Studien* von Pischel und Geldner (1889). Ich stimme mit diesen zwei Gelehrten in vielen Punkten überein, und was das richtige Interpretationssystem anbetrifft, welches nach ihrer Meinung auf die Hymnen des Rigveda angewandt werden sollte, so findet sich da Nichts, was sie nicht voll bestätigt finden werden durch das, was ich über den Gegenstand während der letzten vierzig Jahre geschrieben habe. Betreffs des allgemeinen Charakters der Civilisation aber, die sich in diesen Hymnen widerspiegelt, weiche ich bedeutend von ihnen ab. Dass die arischen Ansiedler in Indien, wie sie uns in den vedischen Hymnen dargestellt werden, weder reine Wilde, reine Natursöhne waren, wie sie genannt werden, noch auch nur bloße Jäger oder Nomaden, suchte ich in meinem ersten Essay über arische Civilisation zu erweisen[1], der im Jahre 1856 erschien. Ich glaube auch nicht, dass Jemand diese Thatsache in Frage gestellt hat, dass sie in Dörfern oder Weilern lebten. Ob wir das Wort pur mit Stadt übersetzen

1) Selected Essays, Vol. I. p. 299 ff.

sollten, erschien zweifelhaft, da im Veda von pur vielmehr immer gesprochen wird als von einer Veste, denn als von einem bewohnten Lager. Wie leicht aber ein Lager zu einer Stadt heranwachsen kann, sehen wir an den vielen Städtenamen, die auf *castra* enden. Da aber alle Anspielungen auf Straßen und Marktplätze innerhalb der pur fehlten, so schien es auf jeden Fall sicherer, in der vedischen Poesie das Wort nicht mit Stadt zu übersetzen. Außerdem leben selbst in der Gegenwart neun Zehntel der Bevölkerung Indiens in Dörfern, und doch dürfen wir kein Bedenken tragen, sie civilisiert zu nennen.

Dass die vedischen Dichter das Meer kannten, das zu behaupten und hoffentlich zu beweisen bin ich selbst der erste gewesen. Dass sie das Salz kannten, ist schwieriger festzustellen, dass sie aber, wie Pischel und Geldner behaupten, die Schreibkunst kannten, ist niemals bewiesen worden, und es würde auch Allem widersprechen, was wir von der historischen Entwicklung der alphabetischen Schrift in Indien und in Asien im Allgemeinen wissen. Es ist kein Atom eines Beweises für solch eine Behauptung vorhanden; — auf jeden Fall hat weder Professor Pischel noch Professor Geldner eine einzige Thatsache zur Stütze ihrer Meinung vorgebracht.

Es ist vollständig wahr, dass, wie sie behaupten, einige der vedischen Dichter sehr gierig sind. Aber ist Hunger nach Gold nur einer vorgeschrittenen Civilisation eigentümlich? Das Gold hatte seinen Namen empfangen lange bevor die arische Familie sich spaltete[1], und so lange als wir Etwas von alten Völkern wissen, finden wir sie nach Gold trachtend, sich mit Gold schmückend und ihr *meum* gegen alle Angreifer vertheidigend.

Die Professoren Pischel und Geldner scheinen noch unter dem Einfluss von Rousseau's Ideen betreffs der Einfachheit, Reinheit und Unschuld des primitiven Menschen zu stehen. Weil die vedischen Dichter mit ihren Göttern feilschen, weil

1) *Biographies of Words*, p. 180.

sie den Reichen verfluchen, der ihnen nicht ihren angemessenen Lohn geben will, weil sie ihre Nebenbuhler hassen, deshalb werden sie als modern hingestellt.

Es war gebräuchlich zu sagen, dass man, weil das vedische Volk die Heiligkeit der Ehe anerkannte, und weil es Namen für verschiedene Verwandtschaftsgrade geschaffen hatte, deshalb dasselbe nicht als Repräsentant einer sehr primitiven Stufe der Civilisation betrachten dürfte. Jetzt wird uns umgekehrt gesagt, dass, weil wir im Veda Spuren eines freieren und ungesetzlichen Verkehrs zwischen Männern und Frauen finden, weil wir von Sklavinnen und von Aspasias hören, deshalb die vedischen Inder schon den Gipfel der Civilisation erreicht haben müssten und nicht mehr als Repräsentanten einer sehr frühen Stufe in der Geschichte unserer eigenen, der arischen, Rasse angesehen werden könnten.

Ich denke, wir haben alles Recht, zu sagen, dass die Anerkennung der Heirat als eines feierlichen, heiligen und bindenden Aktes überall eine Epoche im Fortschritt der Menschheit bezeichnet; aber jene Epoche liegt weit jenseits des Beginnes der sogenannten Geschichte im gewöhnlichen Sinne. Was von Sir John Lubbock etwas euphemistisch Gemeinehe genannt ist, ist ein bloßes Postulat des Anthropologen und dem, der sich mit historischen Urkunden beschäftigt, außer unter einem sehr verschiedenen Namen unbekannt. Zu sagen, dass Bigamie, Trigamie und Polygamie einer vorgerückten Civilisation eigentümlich seien, ist ein Pasquill auf die Geschichte. Sicherlich nützt es dem Gelehrten nicht, wenn er die Chronologie der vedischen Zeit festsetzen will. Wir finden im Veda eine vollständige Liste aller Laster, denen das schwache menschliche Fleisch unterworfen ist, Mord, Raub, Diebstahl, Spiel, Trunksucht, Schuldenmachen, Betrug und Meineid; wenn man aber sagt, dass diese Laster modernen Datums seien, so ist das, fürchte ich, eine Ansicht, die der Vergangenheit zu günstig und der Gegenwart gegenüber nicht ganz ehrlich ist.

Anhang XII

S. 123.

Ägyptische Zoolatrie.

Le Page Renouf geht in seiner interessanten Vorrede zum Totenbuche, p. 8, so weit zu behaupten, die ägyptische Zoolatrie sei durchaus symbolisch. »Die tierischen Formen«, schreibt er, »in denen die Götter oftmals dargestellt werden, sind durchaus symbolisch. Der Ursprung des Symboles ist nicht immer klar, wohl aber in gewissen Fällen. *Thoth* (*Teḥu-ta*), der Mond, erscheint äußerst oft als Ibis oder als Mensch mit Ibis-Kopf. Das geschieht deshalb, weil der Mond ebenso im ältesten ägyptischen wie im ältesten indoeuropäischen System der Messer (*techu-ta*) war. Es ist die reine Thorheit, zu behaupten, die Ägypter hätten den Mond für einen Ibis gehalten. Thoth als der Mond wurde ebenso oft durch einen Kynokephalus symbolisiert.

»Es ist nicht weniger verkehrt, zu behaupten, die Ägypter hätten die menschliche Seele für einen Vogel mit menschlichem Kopfe gehalten. Die Könige, die ihre Namen auf Löwen und Sphinxe setzten und stolz darauf waren, Stiere, Schakale oder Krokodile genannt zu werden, erwarteten nicht, dass die Leute sie für Vierfüßler hielten.

»*Seb*, die Erde, hatte eine Gans zum Symbol, das war aber nur die Folge des Gleichklanges des Namens. *Sêbu*, der Pfeifer, ist der Name einer Gänseart. Und wenn wir die ursprünglichen Bedeutungen aller Götternamen kännten, so würde der Symbolismus ganz verständlich sein«.

Es ist möglich, dass auch das altägyptische Schreibsystem den Volksgeist beeinflusst hat. Es ist ganz bekannt, dass, wenn zum Beispiel ein hieroglyphisches Zeichen für einen Vogel da war, der *Sebu* hieß, dasselbe Zeichen auch dazu diente, den Laut *sebu* auszudrücken, mochte der auch eine ganz verschiedene Bedeutung haben.

Anhang XIII.

S. 214.

Erwähnung der Schrift im Alten Testament.

Es ist zweifellos richtig, dass in verschiedenen Büchern des Alten Testaments die Rede ist von Schreiben, Schreibern und geschriebenen Büchern als in sehr alter Zeit wohlbekannten Dingen. Aber ein Schriftsteller, der selbst mit der Schreibkunst vertraut war, konnte sich wohl leicht vergessen und seine Begriffe vom Schreiben auf ältere Zeiten übertragen. So vergisst sich Butler bei seiner Erörterung der Frage, ob geschriebene Bücher vor der Zeit des Hilkiah existierten, soweit, dass er sagt (p. 74): »Dass es an den Höfen Gesetze oder Gesetztraditionen und Überlieferungen mündlicher Entscheidungen gab und dass manche von den Gesetzen *gedruckt* gewesen sein können, daran können wir nicht zweifeln«. Die Gelehrten können nicht umhin, von vedischer Litteratur zu sprechen, obwohl sie sehr wohl wissen, dass sie Nichts mit *literae*, geschriebenen Buchstaben, zu thun hatte. In gleicher Weise können wir wohl begreifen, dass die Juden von Moses als dem Schreiber der Gesetze sprechen, obgleich er sie nur verfasste. Wir lesen zum ersten Mal von Schriftstellern und Chronisten an dem Hofe des David und Salomo, aber wir haben keinen Beweis dafür, dass diese Schriftsteller mit alphabetischer Schrift bekannt waren. Es ist vermutet worden, dass diese Schreiber gleich den Mauer- und Zimmerleuten durch König Hiram von Phönizien gesendet worden sein könnten, es ist aber selbst für Phönizien noch niemals bewiesen, dass die alphabetische Schrift für litterarische Zwecke in so früher Zeit schon bekannt gewesen wäre. Davids Brief an Joab betreffs des Uriah (2. Sam. XI, 15) scheint das erste zuverlässige Beispiel für das Briefschreiben zu sein, aber selbst hier könnten bloße σήματα λυγρά, wie bei Proetos und Bellero-

phon[1], jedem Zwecke entsprochen haben. Von Elias hören wir nie, dass er irgendetwas geschrieben habe.

Anhang XIV.

S. 280.

Notfeuer.

Jamieson in seinem Scottish Dictionary, s. v. *neid-fire*, giebt einen ganz ähnlichen Bericht über eine Begebenheit, die dem Anschein nach noch 1788 sich zutrug:

»In jener Zeit (1788) pflegte, wenn der Viehstand eines reichen Bauern von der Seuche ergriffen wurde, derselbe nach einem Zauberdoktor zu schicken, der die Hervorbringung eines *Notfeuers* zu überwachen hatte. Es wurde durch Reibung erzielt in folgender Weise: Auf einer kleinen Insel, die auf beiden Seiten die Strömung eines Flusses oder Baches bespülte, wurde ein kreisförmiger Bau errichtet, aus Stein und Rasen (barhis), soweit er zu haben war, auf den eine halbrunde oder hochländische Kuppel aus Birkenholz oder einem anderen harten Holze gesetzt wurde, und kurz es wurde ein Dach darauf gedeckt. Ein gerader Pfahl wurde im Mittelpunkt dieses Gebäudes errichtet, das obere Ende desselben mit einem hölzernen Pflock an der Spitze der Kuppel und das untere Ende in einem länglichen Loche in der Erde oder dem Fußboden befestigt, und schließlich wurde quer dazu ein anderer Pfahl horizontal angebracht, mit spitzen Enden, von denen das eine in einem Loche in der Seite des senkrechten Pfahles, das andere in einem ähnlichen Loche in dem Kuppelsparren ruhte. Das horizontale Holz hieß der Bohrer, und hatte, in seiner Mitte angebracht, vier kurze Arme oder Hebel, um es damit zu handhaben. Wenn der Bau so beendet war, machten sich so viel Männer, als sich in der Umgebung nur auftreiben ließen (die sich jeder Art Metall an ihren Kleidern

1) Od. VI, 168.

u. s. w. entledigen mussten), immer zwei und zwei an die Arbeit mit dem erwähnten Bohrer, indem sie ihn mittelst der Arme oder Hebel drehten, während andere gelegentlich Holz- oder Steinkeile hinter dem unteren Ende des senkrechten Pfahles eintrieben, um diesen mehr gegen die Spitze des Bohrers zu pressen. Infolge dieser beständigen Reibung und Pressung fingen die Enden des Bohrers Feuer, an dem denn augenblicklich ein Feuer angezündet wurde, und so wurde das *Notfeuer* gewonnen. Das Feuer in des Bauern Haus u. s. w. wurde sofort mit Wasser gelöscht, im Herrenhause und in den Nebengebäuden ein neues Feuer mit Hilfe des *Notfeuers* entzündet und das Vieh mit dem Rauch dieses neuen und heiligen Feuers in Berührung gebracht, der es vor der Seuche bewahrte. So steht es mit dem Aberglauben«.

Anhang XV.

S. 340.

Parallelen zwischen Christentum und Buddhismus.

Dr. Seydel erzählt uns in seinem Buche »Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddhasage und Buddhalehre« (1882), dass Abubekr den Mohammed als von Gott gesandt erkannte, weil er unter einem Baume saß, und weil *nach Jesus* Niemand unter diesem Baume sitzen könnte. Das beweise, behauptet er, dass auch Jesus unter einem Baume saß, und dass das ein Zeichen für seine Messiasnatur war. Der Baum, der so in einer mohammedanischen Legende erwähnt wird, ist aber kein Feigenbaum, sondern, wie wir ausdrücklich erfahren, ein Zizyphus. Es heißt auch nicht, dass Mohammed als gottgesandt erkannt wurde, weil er unter einem Baume saß, unter dem Niemand sitzen konnte, nachdem Jesus darunter gesessen hatte. Die Worte heißen einfach: »Der Prophet saß im Schatten eines Baumes, wo er und Abubekr vorher zusammengesessen hatten. Abubekr ging dann zu einem Einsiedler und fragte ihn nach der wahren Religion. Der Ein-

siedler fragte: ‚Wer ist der Mann im Schatten des Baumes?‘ Er antwortete: ‚Mohammed, der Sohn des Abd Allah‘. Der Einsiedler sprach: ‚Bei Allah, das ist ein Prophet; Niemand als Mohammed, der Bote Gottes, sitzt nach Jesus unter diesem Baum‘«. Es steht Nichts davon da, dass der Einsiedler den Mohammed erkannte, weil er unter einem Baume saß. Das Sitzen unter einem Baume war bei den Mohammedanern niemals ein Zeichen der Prophetenwürde. Es bedeutet einfach: er erkannte ihn, während er im Schatten eines Baumes saß, als den Propheten, der nach Jesus kommen sollte.

Wenn ich sage, dass einige der Parallelen zwischen Christentum und Buddhismus noch nicht erklärt sind, so meine ich nicht solche äußeren Ähnlichkeiten wie die, dass ein Stern über dem Palast stand, in dem Buddha geboren wurde, dass sein Empfangenwerden unter Wundern vor sich gegangen sein sollte, dass sein Kommen erwartet wurde, oder dass er von Mâra versucht wurde, ehe er seine Lehre zu predigen begann.

Was den Stern anbetrifft, so wissen wir, dass in Indien kein glückliches Ereignis ohne einen glückbedeutenden Stern eintreten konnte. Auch bei der Geburt früherer Buddhas waren gewisse Konstellationen unvermeidlich[1]).

Was den Punkt anbetrifft, dass man das Kommen eines Buddha erwartete oder prophezeite, so erscheint es zweifelhaft, ob Dies in Indien ein historisches Faktum war. Die Hoffnung auf das Kommen eines Erlösers oder Messias war bei den Juden eine historische Thatsache, für Indien aber kann ihr Vorhandensein nicht vor dem Emporkommen des historischen Buddhismus nachgewiesen werden. Wir finden sie allerdings in den kanonischen Büchern der Buddhisten als zum buddhistischen System gehörig vor, ein selbständiger Beleg für ihr Vorhandensein vor Buddhas Geburt ist aber noch nicht aufgefunden worden.

Auch das kann uns nicht überraschen, dass uns von einer Versuchung Buddhas durch einen bösen Geist, Mâra mit Namen,

1) Siehe *Buddhist Birth Stories*, p. 17.

erzählt wird, denn solche Versuchungen bilden wiederum ein unentbehrliches Element in den Lebensbeschreibungen von Heiligen und Religionsstiftern.

Viel erstaunlicher sind solche Übereinstimmungen wie zum Beispiel die, dass bei Buddhas Geburt die Weisen im Zweifel waren, ob er ein großes Königreich auf Erden gründen oder der Verkünder einer neuen Lehre werden würde, geradeso wie die Juden im Zweifel waren, ob der Messias ein großes irdisches Reich oder das wahre Gottesreich gründen würde. Denn hier scheinen wir es mit historischen Thatsachen zu thun zu haben. Buddha war von fürstlicher Geburt, und dass ein Solcher das bescheidene Leben eines Predigers und Lehrers wählte, wurde von den Brahmanen immer als unverzeihlicher Kastenbruch betrachtet[1].

Weiter, der Besuch des alten Weisen Asita, sein Wunsch, das königliche Kind zu sehen, seine deutliche Prophezeiung von dessen zukünftiger Größe, und seine Klage, dass er selbst zu unrechter Zeit geboren sei (akshana), um von seiner Lehre profitieren zu können — alles das zusammen ist überraschend.

Ich muss gestehen, dass ich auch überrascht war, als ich zum ersten Mal las, dass bei der Menschwerdung Buddhas »ein großes Licht erschien, die Blinden sehend wurden, die Tauben ein Geräusch hörten, die Stummen miteinander sprachen, die Krüppel gerade wurden, die Lahmen wanderten« u. s. w. Bei sorgfältiger Erwägung fand ich aber bald, dass diese Redewendung, wie sie sich sowohl im Buddhismus wie im Christentum findet, ihre selbständigen Antecedentien sowohl in den Traditionen von Judäa wie in denen Indiens hat.

Natürlich giebt sich die orientalische Phantasie, wenn sie einmal angeregt ist, mit solchen einfachen Wundern nicht zufrieden. Der Verfasser der Nidânakathâ[2]) fährt fort: »Alle Gefangenen wurden ihrer Bande und Ketten ledig. In jeder Hölle erlosch das Feuer. Die hungrigen Geister empfingen

1) *History of Ancient Sanskrit Literature,* p. 79, Note.

2) Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories,* p. 64.

Speise und Trank. Die wilden Tiere verloren ihre Scheu. Die Krankheit aller Kranken wurde geheilt. Alle Menschen begannen freundlich zu reden. Die Pferde wieherten und die Elephanten trompeteten sanft. Alle musikalischen Instrumente gaben ihren Ton von sich, obwohl Niemand sie spielte. Armbänder und andere Schmuckgegenstände erklirrten von selbst. Alle Himmel klärten sich auf. Ein kühler sanfter Wind umwehte Alle wohlthuend. Es fiel Regen außer der Regenzeit. Aus der Erde quellendes Wasser strömte über das Land. Die Vögel entsagten ihrem hohen Fluge. Die Flüsse hemmten ihren Lauf. Das Wasser des mächtigen Oceans wurde frisch. Allerwärts bedeckte sich die Erde mit Lotussen von allen Farben. Alle Land- und Wasserblumen blühten auf. Die Stämme, Zweige und Sprossen der Bäume bedeckten sich mit den ihnen eigentümlichen Blüten. Auf der Erde wuchsen Lotusse in Gruppen von sieben empor und brachen sogar aus den Felsen, und hängende Lotusse wuchsen aus der Luft herab. Die zehntausend Weltsysteme erbebten und schlossen sich so dicht zusammen wie ein Strauß zusammengepflückter Blumen, und wurden gleichsam zu einem gewundenen Kranze von Welten, so süß duftend und glänzend wie ein Haufen von Guirlanden und wie ein heiliger mit Blumen bedeckter Altar«.

So flutet die Phantasie des Ostens einher, wenn die Schleußen einmal aufgezogen sind. Der Grundgedanke aber ist einfach genug. Wenn ein neuer Lehrer aufsteht und ein neues Leben sich regt, dann hoffen die Menschen, dass allen Übeln abgeholfen, alles Unrecht beseitigt werden wird. Die ersten Übel, die sich der Phantasie darbieten, sind natürlich Blindheit, Taubheit und Lahmheit. Man hoffte also, dass diese und manche anderen Übel schwinden würden, als Buddha erschien und eine neue Ordnung der Dinge ihren Anfang nahm.

Hier ist aber eine Abweichung zwischen Buddhismus und Christentum zu konstatieren. In Indien ist keine Spur von messianischen Weissagungen zu entdecken. Die Erwartung eines Buddha ist in vorbuddhistischen Schriften nie nachgewiesen worden. Wir können nur sagen, dass die stehende

Wendung »die Blinden werden sehen und die Lahmen werden gehen« in der alten Sprache Indiens vorhanden war und von den Buddhisten wie so viele andere herübergenommen wurde.

So lesen wir Rv. II, 15, 7:

> Prâti *s*ro*n*â*h* sthât ví anák a*k*ash*t*a
> sómasya tâ' máde Índra*h* *k*akâra.

»Der Lahme stand, der Blinde sah, Indra that das im Somarausch«.

Das mag sich in Wirklichkeit auf parâv*rig* oder die Sonne beziehen, wie in II, 13, 12, aber IV, 30, 19 findet sich derselbe Ausdruck ohne Beziehung auf einen besonderen Heros. VIII, 79, 2 wird dasselbe Wunder dem Soma selbst zugeschrieben:

> Abhí ûr*n*oti yát nagnám bhishákti vísvam yát turám
> prá îm andhâ*h* khyat ní*h* *s*ro*n*â*h* bhût.

»Soma bedeckt, was nackt ist, er heilt Alles, was schwach ist, der Blinde sah, der Lahme ging von dannen«.

Siehe auch X, 25, 11. I, 112, 8 heißt es von den A*s*vins, dass sie dem blinden und lahmen Parâv*rig* zum Sehen und Gehen verholfen hätten.

Wenn die alten vedischen Götter das vermochten, so war es nur natürlich, dass dasselbe Wunder mit fast denselben Worten auch dem Buddha zugeschrieben wurde.

Bei den Juden verhielt sich die Sache ganz anders. Die Juden hatten Jahrhunderte lang einen Messias erwartet, einen Erlöser von allen Leiden, die sie in der Gefangenschaft und politischen Knechtschaft erduldeten. So weissagte Jesaias (XXIX, 18): »Und zu derselben Zeit werden die Tauben hören die Worte des Buchs, und die Augen der Blinden werden aus dem Dunkel und der Finsternis sehen«. Und dann wieder (XXXV, 5): »Alsdann werden der Blinden Augen aufgethan werden, und der Tauben Ohren werden geöffnet werden. Alsdann werden die Lahmen springen wie ein Hirsch, und der Stummen Zunge wird Lob sagen: denn es werden Wasser in der Öde hervorbrechen und Ströme in der Wüste« u. s. w.

Als daher Johannes sich die Überzeugung verschaffen

will, ob der Christus wirklich erschienen ist, da sagt man ihm: »Die Blinden sehen, und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein, und die Tauben hören, die Toten stehen auf, und den Armen wird das Evangelium gepredigt« (Matth. XI, 5; Lukas VII, 22). Und auch die breite Masse des Volkes rief aus, als sie über die Werke Jesu über die Maßen erstaunt war: »Er hat Alles wohl gemacht: die Tauben macht er hörend und die Sprachlosen redend« (Mark. VII, 37).

So sehen wir, dass, obgleich die Übereinstimmung auf den ersten Blick überraschend ist, doch Nichts darin die Annahme einer historischen Entlehnung, sei es auf christlicher oder buddhistischer Seite notwendig macht.

Eine Parallele verdient noch hervorgehoben zu werden. Kumârila sagt bei seinem Angriff auf Buddhas Lehre: »Und man redet sogar von dieser Übertretung des Buddha und seiner Anhänger, als ob ihm dieselbe Ehre machte. Denn er wird gepriesen wegen seines Ausspruches: ‚Ich will alle Sünden, die in dieser Welt begangen worden sind, auf mich nehmen, auf dass die Welt erlöst werden möge[1]'.«

Ich habe diesen Ausspruch des Buddha im buddhistischen Kanon selbst nirgends gefunden, die Echtheit desselben kann aber, wenn man die Persönlichkeit in Betracht zieht, von der er erwähnt wird, kaum angezweifelt werden.

1) *History of Ancient Sanskrit Literature*, p. 80.

Register.

Verbesserungen.

S.	17,	Z.	13	lies	»er«	statt	»sie«
,,	56	,,	5	,,	»*Rig*«	,,	»*Rig*«
,,	58	,,	6	,,	»Ma*nd*alas«	,,	»Maṇdalas«
,,	59	,,	17				
,,	72	,,	7 v. u.	,,	»das«	,,	»dass«
,,	102	,,	6 v. u.	,,	»lassen«	,,	»assen«
,,	166	,,	15	,,	»Nomen«	,,	»Namen«
,,	272	,,	1 und 8	,,	»Anzünden«	,,	»Blitz«
,,	326	,,	15—17	,,	»die sie in ihrer Sprache und in ihrem Denken . . . bezeichneten«.		
,,	346	,,	1 v. u.	,,	»*Gospels*«	statt	»*Gospets*«.



Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig